

FACULTÉ DE THÉOLOGIE, D'ÉTHIQUE ET DE PHILOSOPHIE

Université de Sherbrooke

LA RELIGION COMME CLÉ POUR PENSER LE POLITIQUE CHEZ MARCEL GAUCHET

par
Marco Jean
Bachelier ès arts (philosophie)

Mémoire présenté
comme exigence partielle
pour obtenir
la maîtrise ès arts (philosophie)

Sherbrooke
Novembre 2005

V1-196



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-17319-0

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-17319-0

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
REMERCIEMENTS.....	vi
INTRODUCTION.....	1
<i>L'état de la recherche.....</i>	<i>2</i>
<i>La problématique</i>	<i>4</i>
<i>L'objectif.....</i>	<i>5</i>
<i>L'hypothèse de travail.....</i>	<i>5</i>
<i>La méthode employée.....</i>	<i>7</i>
<i>Le plan des chapitres.....</i>	<i>10</i>
Chapitre 1 CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET MÉTHODOLOGIE DE GAUCHET	11
<i>Introduction.....</i>	<i>11</i>
1.1 <i>Les définitions</i>	<i>12</i>
1.1.1 <i>Le qualificatif religieux</i>	<i>14</i>
1.1.2 <i>Le substantif religieux</i>	<i>14</i>
1.1.3 <i>La religiosité.....</i>	<i>15</i>
1.1.4 <i>La religion</i>	<i>15</i>
1.1.5 <i>L'autonomie et l'hétéronomie</i>	<i>18</i>
1.1.6 <i>Le politique</i>	<i>19</i>
1.2 <i>La problématique et la méthodologie de Gauchet</i>	<i>21</i>
1.2.1 <i>La problématique dans laquelle se situe l'étude de la religion</i>	<i>21</i>
1.2.2 <i>L'étude historique de la religion.....</i>	<i>23</i>
1.2.2 <i>Les méthodes empirique et spéculative</i>	<i>24</i>
1.2.3 <i>La nécessité structurale et la contingence historique.....</i>	<i>27</i>
1.2.4 <i>Le holisme méthodologique</i>	<i>28</i>
<i>Conclusion.....</i>	<i>30</i>
Chapitre 2 L'ÂGE DE L'HÉTÉRONOMIE.....	32
<i>Introduction.....</i>	<i>32</i>
2.1 <i>La religion première</i>	<i>34</i>
2.1.1 <i>L'hétéronomie et la religion première</i>	<i>35</i>
2.1.2 <i>L'extériorité du fondement.....</i>	<i>36</i>
2.1.3 <i>L'intangibilité de la règle</i>	<i>37</i>
2.1.4 <i>L'unité du groupe</i>	<i>38</i>
2.1.5 <i>L'approche sociologique de la religion première</i>	<i>40</i>
2.1.6 <i>Le surgissement énigmatique de la religion première</i>	<i>41</i>
2.2 <i>L'État et la transcendance</i>	<i>42</i>
2.2.1 <i>La subjectivation du divin</i>	<i>44</i>
2.2.2 <i>La séparation du divin</i>	<i>45</i>
2.2.3 <i>L'inégalité chez les hommes</i>	<i>47</i>
2.2.4 <i>L'unification et l'universalisation du divin</i>	<i>47</i>

2.3	<i>Le monothéisme juif</i>	49
2.4	<i>Le christianisme comme religion de la sortie de l'hétéronomie</i>	50
2.4.1	La rupture christique	51
2.4.2	Le dogme de l'Incarnation.....	56
2.4.3	L'Église médiatrice	57
2.4.4	La remise en cause de la médiation herméneutico-spirituelle	60
2.4.5	La remise en cause de la médiation politique.....	62
2.4.6	La Réforme.....	67
	<i>Conclusion</i>	69
Chapitre 3	L'ÂGE DU COMPROMIS	71
	<i>Introduction</i>	71
3.1	<i>La révolution politique moderne et la société</i>	72
3.1.1	La Réforme et l'absolutisme	72
3.1.2	La situation particulière de la France	74
3.1.3	L'autonomisation du politique	75
3.1.4	Le droit naturel moderne	76
3.1.5	L'historicité	79
3.1.6	La société.....	80
3.2	<i>La laïcité républicaine</i>	82
3.2.1	Les idéologies.....	83
3.2.2	Les religions séculières	85
3.2.3	La laïcité républicaine	89
3.3	<i>La chute de l'idéal républicain</i>	96
3.3.1	L'unité collective réalisée.....	97
3.3.2	La perte d'influence sociale de la religion.....	99
3.3.3	L'épuisement des principes de la laïcité militante.....	100
	<i>Conclusion</i>	102
Chapitre 4	L'ÂGE DE L'AUTONOMIE	105
	<i>Introduction</i>	105
4.1	<i>L'importance du cas français pour comprendre la situation actuelle et à venir de l'Occident</i>	106
4.2	<i>La séparation entre la sphère politique et la sphère civile</i>	108
4.2.1	La disparition du besoin d'encadrement politique de la société	108
4.2.2	L'exigence d'impartialité pour l'État due au pluralisme de la société	111
4.3	<i>La relation intégralement représentative entre l'État et la société civile</i>	112
4.3.1	L'âge des identités.....	113
4.3.2	L'âge des identités comme résultat d'une vague d'individualisme	115
4.3.3	Les causes de la vague d'individualisme.....	116
4.3.4	Les identités religieuses.....	118
4.4	<i>La nouvelle utilité politique de la religion</i>	119
4.4.1	La fin du primat du politique en France	120
4.4.3	Les modalités de l'emploi de la religion pour légitimer des actions politiques.....	123
4.4.4	L'importance de la religion par rapport aux autres discours sur les fins	127
4.5	<i>L'avenir de la religion</i>	128
4.5.1	L'impossible retour à l'hétéronomie	129
4.5.2	L'avenir de la religiosité.....	131
4.5.3	Le nouveau statut du croire	132
4.5.4	L'avenir de la religion	134

<i>Conclusion</i>	136
CONCLUSION	138
BIBLIOGRAPHIE	151

RÉSUMÉ

La religion occupe une place centrale dans la pensée de Marcel Gauchet. Comme celle-ci est avant tout une philosophie politique, on est porté à croire que le politique, chez cet auteur, ne peut être pensé sans considérer la religion. Ce présent mémoire a donc pour objectif central de vérifier cette hypothèse.

Dans un premier temps, nous clarifions les termes importants employés par l'auteur. Nous nous retrouvons alors avec deux significations pour le mot *religion*. Cela implique que ce sont les deux types de religion qui seraient nécessaires pour penser le politique. Par la suite, nous examinons la méthode de l'auteur. Nous découvrons qu'on peut qualifier celle-ci, comme lui-même le fait, de *spéculative*. Les ouvrages de Gauchet sur la religion ressemblent donc plus à des essais où l'auteur jette un regard global sur un phénomène.

La première partie du mémoire étant plus réservée pour l'analyse de la forme de la pensée gauchetienne, les trois autres le sont pour le contenu. Chacune d'elles correspond à l'une des étapes formant ce que Gauchet nomme l'*histoire politique de la religion*. Nous divisons cette histoire, qui correspond à l'histoire des rapports entre le politique et la religion, en trois grandes périodes : l'*âge de l'hétéronomie*, l'*âge du compromis* et l'*âge de l'autonomie*.

L'*âge de l'hétéronomie* a pour limites la naissance des premières sociétés humaines et la Modernité. Pendant cette très longue période, la légitimation du pouvoir et la structuration de la société reposent sur un principe extérieur à l'humanité, donc sur un principe religieux.

L'*âge du compromis* s'étend, quant à lui, de la Modernité à 1970 environ. Il s'agit bien entendu du compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie. C'est la période, en fait, où l'Europe voit apparaître un pouvoir ayant son principe de légitimation dans la sphère humaine. C'est aussi le moment où elle voit la structuration de la société cesser de ressembler à celle des sociétés organisées par la religion.

L'*âge de l'autonomie* est la période contemporaine. La structuration du social et la légitimation du politique reposent entièrement sur la volonté des hommes. La démocratie libérale et la laïcité sont pour de bon installées en Occident. Cela n'implique pourtant pas une disparition complète de la religion.

Le cœur de ce travail est donc de montrer que la religion a toujours été rattachée, d'une façon ou d'une autre, au politique. Et ce, peu importe la période dans laquelle on se trouve. Notre méthode de travail consiste donc à analyser les textes de Gauchet portant sur la religion pour en extirper et expliciter tous les liens qu'il établit entre le politique et la religion. C'est ainsi que nous arrivons à démontrer que la religion est la clé pour penser le politique chez cet auteur.

REMERCIEMENTS

J'aimerais en premier remercier mes parents, Gilles et Lise, qui m'ont toujours laissé choisir ma propre voie. Je leur suis également reconnaissant pour le support qu'ils m'ont toujours fourni afin que je puisse réussir mes études.

Je désire ensuite remercier mon directeur, André Duhamel, qui a grandement facilité la réalisation de ce mémoire. Sa disponibilité, son affabilité, son incroyable perspicacité et ses encouragements me resteront gravés dans la mémoire.

Je remercie aussi les professeurs Yves Bouchard et Sébastien Charles pour le support et les précieux conseils qu'ils m'ont procurés depuis mon arrivée aux cycles supérieurs.

Je veux enfin remercier ceux et celles qui m'ont côtoyé de près ces dernières années. Je pense d'abord à ma petite amie, Alexandra, qui n'a cessé de me supporter durant ce long travail. Son aide m'a permis de bien avancer au cours de mes deux années de maîtrise. Je salue ensuite mes amis et amies avec qui j'ai pu partager mes doutes et mes rires.

En terminant, je souligne que le Fonds québécois de recherches sur la société et la culture et le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada m'ont permis de mener à terme ma recherche.

Je dédie ce mémoire à ma grand-mère, Marie-Ange Deschênes.

INTRODUCTION

Pour plusieurs de nos contemporains, tout ce qui concerne l'exercice du pouvoir dans une société, c'est-à-dire le politique, semble ne plus avoir aucun lien avec la religion. Il y a d'un côté l'existence privée des gens dans laquelle chacun vit sa spiritualité comme il l'entend. D'un autre côté, il y a la sphère publique dans laquelle les individus façonnent leur vie collective et s'engagent politiquement. Bien sûr, ils savent qu'un pont a déjà relié ces deux domaines de pensées et d'activités, mais ils sont maintenant portés à les concevoir comme complètement disjoints. Et ce, autant pour ce qui est de la pratique que pour ce qui est de leur intelligibilité.

Cependant, plusieurs penseurs laïcs et démocrates croient que les citoyens des pays occidentaux d'aujourd'hui ne peuvent faire l'économie d'une réflexion approfondie et continue portant sur le rapport entre la religion et le politique. La preuve en est qu'un nombre assez impressionnant d'ouvrages et d'articles traitant de ce sujet sont parus depuis deux décennies, et que cela ne semble pas prêt de s'arrêter.

Certains noms reviennent fréquemment dans cette littérature. Marcel Gauchet est l'un d'eux. Nous nous permettons même d'avancer qu'il est un incontournable pour réfléchir sur la question des liens entre la religion et le politique. La recherche que nous nous proposons de faire ici vise donc à donner un bon aperçu de la pensée de cet auteur, de même qu'à la clarifier et la commenter.

L'état de la recherche

Le premier point à traiter dans cet état de la recherche est l'œuvre de Gauchet. S'il y a au moins une chose qui caractérise cette œuvre, c'est sa diversité. Depuis environ trente ans, l'auteur a écrit sur plusieurs sujets qui, bien qu'ils puissent se rejoindre, n'en demeurent pas moins différents. Padis écrit à ce propos : « Si l'on se contente, pour prendre connaissance du projet de Marcel Gauchet, de jeter un coup d'œil sur sa bibliographie, on restera impressionné et désorienté face à l'apparente diversité de ses études.¹ » Il a en effet traité entre autres de la religion, de l'individualisme contemporain, de la psychologie, de la démocratie, de l'histoire française, etc. Nous avons aussi retracé des écrits sur le politique qui remontent à 1975². Chose intéressante, depuis la parution de *La religion dans la démocratie*³, Gauchet a fait paraître plusieurs écrits sur la question de la religion et du politique. En somme, la plupart des articles et des ouvrages parus depuis une trentaine d'années traitent du politique ou ont des liens avec ce sujet.

Nous tenons à préciser qu'au cours de notre rédaction est paru *Le religieux après la religion*⁴, un livre cosigné par Gauchet et Luc Ferry. Bien qu'il soit le plus récent des ouvrages de Gauchet, nous n'en tiendrons presque pas compte. Cela pour au moins une raison. Même s'il est paru en 2004, ce livre est en fait une retranscription, revue et corrigée par les auteurs, d'un séminaire public auquel ils ont participé au début de 1999⁵. Ainsi, l'argument selon lequel nous aurions dû analyser à fond ce texte parce qu'il est le plus récent des écrits de Gauchet sur la

¹ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, p. 8.

² M. GAUCHET. « Politique et société : la leçon des sauvages », *Textures*, no 10-11, 1975, p. 57-86.

³ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio/essais », no 394, Paris, Gallimard, 1998, 175 p.

⁴ L. FERRY et M. GAUCHET. *Le religieux après la religion*, Coll. « Nouveau collège de philosophie », Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2004, 144 p.

⁵ L. FERRY et M. GAUCHET. *Le religieux* [...], p. 9.

religion vient de tomber. Nous avons préféré nous concentrer plutôt sur le livre paru en 2003, *La condition historique*⁶, pour ce qui est de l'avenir du religieux, de la religion et de la religiosité.

Gauchet a beaucoup publié dans les revues. Plusieurs des articles sont parus dans *Le Débat* dont il est le rédacteur en chef. En 2003 paraissait un recueil d'articles importants parus dans cette revue : *La démocratie contre elle-même*⁷. Ajoutons que l'auteur ne semble pas avoir publié des articles et encore moins des livres dans une autre langue que le français. Notons aussi que plusieurs publications de Gauchet sont sous forme de débat ou d'entretien⁸.

Malheureusement, peu de textes sur Gauchet ont été trouvés jusqu'à maintenant. Nous avons en liste quelques articles⁹, en anglais et en français, et un seul livre¹⁰ de commentateurs. Par contre, toutes ces publications portent sur la pensée politique de l'auteur, ce qui est un plus pour nous.

Concernant les parutions touchant à des sujets tels que la Modernité, la société, la religion et le politique, nous n'avons eu aucune difficulté à en dénicher plusieurs. Il peut s'agir d'écrits de sociologues des religions comme Frédéric Lenoir¹¹, de philosophes comme Charles Taylor¹², etc.

⁶ M. GAUCHET. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Coll. « Les essais Stock », [s.l.], Éditions Stock, 2003, 354 p.

⁷ M. GAUCHET. *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, 332 p.

⁸ Notamment : COLIN, Pierre et Olivier MONGIN, éd. *Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet sur Le désenchantement du monde*, Coll. « Thèses Cerf », Paris, Éditions du Cerf, 1988, 104 p.

⁹ Notamment : TSCHANNEN, Olivier. « Individualisme, modèles d'identification religieuse et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, no 133(4), 2001, p. 465-474.

¹⁰ M-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, 115 p.

¹¹ F. LENOIR. *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, 403 p.

¹² C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, Coll. « L'essentiel », trad. de l'anglais par J.-A. Billard, [s.l.], Éditions Bellarmin, 2003, 110 p.

La problématique

L'œuvre de Marcel Gauchet est très diversifiée. Elle pourrait être étudiée à la fois par des historiens, des politologues, des sociologues, des philosophes ou même des psychologues. Il faut donc se demander, avant d'entamer l'étude de cette œuvre, s'il y a une discipline qui occupe une place particulière dans les écrits de l'auteur. Si la question est simple, la réponse l'est un peu moins.

L'œuvre de Gauchet apparaît de prime abord comme celle d'un historien. Comme le souligne Padis : « l'essentiel de son travail se présente sous la forme d'études historiques.¹³ » Gauchet a bien donné le sous-titre : *Une histoire politique de la religion* à son ouvrage majeur publié en 1985¹⁴. Pourtant, Gauchet affirme lui-même dans *La condition historique* que ses travaux d'histoire s'inscrivent dans une problématique philosophique : « Je passe par l'histoire, mais mon projet est d'ordre philosophique.¹⁵ » Il serait donc avant tout un philosophe.

En survolant ses écrits, on se rend compte qu'un thème semble pourtant présent d'un bout à l'autre de son oeuvre : le politique. C'est ce qui ressort de l'analyse de Padis : « ce qui unit profondément les différents sujets d'étude de Marcel Gauchet concerne toujours la philosophie politique, sous les auspices de laquelle il a commencé ses premiers travaux¹⁶ ». Pourquoi se concentre-t-il tant alors sur l'aspect politique de l'existence des individus? Gauchet lui-même nous propose une réponse : « La clef, aujourd'hui, de l'histoire totale est politique – politique

¹³ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse* [...], p. 11.

¹⁴ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

¹⁵ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 10.

¹⁶ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse* [...], p. 12.

redécouverte, au rebours de l'écume des événements où l'on croyait devoir la cantonner pour la congédier, comme le niveau d'organisation le plus profond des communautés humaines.¹⁷ »

Ce constat nous amène au problème qui est à la base de notre travail. Il s'agit de la question de la perception que l'auteur a des rapports entre la religion et le politique. En effet, nous venons de déclarer que l'œuvre de Gauchet est au fond celle d'un philosophe politique. De plus, plusieurs de ses textes, dont le plus important¹⁸, traitent de la religion. C'est donc pour cela que nous nous questionnons sur la place de la religion dans la pensée politique de Gauchet. Pour lui, le politique ne pourrait-il se penser qu'en prenant en considération la religion? Voilà la question à l'origine de notre recherche.

L'objectif

L'objectif de notre travail est de démontrer que la religion est un concept central dans la pensée de Gauchet. Nous voulons plus précisément faire ressortir et expliquer les différents liens que l'auteur établit entre la religion et le politique. En outre, nous désirons montrer que ces liens concernent toute l'histoire humaine. Si notre recherche s'avère fructueuse, nous aurons réussi à démontrer que le politique, dans la pensée gauchetienne, ne peut être pensé qu'en rapport avec la religion.

L'hypothèse de travail

L'histoire politique de la religion de Gauchet se divise en au moins deux grands moments : le monde de l'hétéronomie et celui de l'autonomie. Le passage de l'hétéronomie à

¹⁷ M. GAUCHET. « Les *Lettres sur l'Histoire de France* d'Augustin Thierry » dans NORA, Pierre, dir. *Les Lieux de mémoire*, Coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », vol. II, tome II, Paris, Gallimard, 1986, p. 265 cité dans M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse [...]*, p. 11.

¹⁸ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*.

l'autonomie correspond, pour reprendre la terminologie de l'auteur, à une « sortie de la religion¹⁹ ». Il apparaît, à la lecture de Gauchet, que la religion a toujours joué un rôle crucial dans les sociétés humaines. Elle a, sur une très longue période, organisé la société et légitimé le pouvoir. Cette phase de l'histoire humaine correspond à l'âge de l'hétéronomie. Le monde de l'autonomie dans lequel les occidentaux seraient complètement entrés consisterait, quant à lui, en un univers humain où l'organisation de la société et la légitimation du pouvoir ne reposent plus sur un principe extérieur à la volonté des hommes, donc sur un principe religieux.

Il semble cependant que la religion demeure présente dans le monde de l'autonomie et qu'elle ne puisse être totalement reléguée dans l'existence privée des gens. Gauchet va même jusqu'à affirmer que le politique continue d'avoir besoin de la religion, mais d'une façon différente. La différence entre le monde de l'hétéronomie et celui de l'autonomie ne serait donc pas la disparition du rôle politique de la religion, mais la modification de ce rôle.

Ainsi, tout porte à croire que, pour penser le politique chez Gauchet, il faille considérer la religion. Cela au moins pour deux grandes raisons. D'abord, pendant la majeure partie de l'histoire humaine, les sociétés ont été imprégnées de religion. Celle-ci servait effectivement de fondement à l'organisation sociale et au pouvoir. Ensuite, si le fonctionnement de la démocratie actuelle – un régime politique où le pouvoir n'est plus fondé sur un principe religieux – nécessite un apport des religions, alors il ne fait aucun doute que le politique, peu importe sa forme, ne peut se concevoir sans la religion.

¹⁹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 133.

Tout cela nous pousse par conséquent à formuler cette hypothèse : il est impossible, chez Gauchet, de penser le politique sans tenir compte de la religion.

La méthode employée

La méthode employée pour réaliser ce mémoire est relativement simple. Elle consiste en une analyse des textes de Gauchet qui traitent de la religion. Vu que tous ses écrits ont un lien avec le politique, il va de soi que ceux portant sur la religion concernent nécessairement les rapports entre le politique et la religion. Notre travail se veut en quelque sorte un commentaire de la pensée politique de Gauchet.

Notre analyse consistera en premier à clarifier les principaux concepts utilisés par l'auteur, comme la *religion*, l'*hétéronomie*, le *politique*, etc. Après, nous examinerons la problématique dans laquelle s'insère l'étude de la religion, ainsi que la méthodologie de Gauchet. Dans un troisième temps, nous nous attaquerons à la période de l'humanité que nous avons baptisée *l'âge de l'hétéronomie*. Cela nous permettra de réaliser deux grands objectifs. D'abord, comprendre ce qu'est une structuration du social et une légitimation du politique complètement hétéronomes. Ensuite, saisir ce que l'auteur entend par un processus de *sortie de la religion*, donc de *sortie de l'hétéronomie*.

Ces trois premières étapes de notre démarche seront réalisées grâce principalement à l'analyse du *Désenchantement du monde*. Ce livre a en effet pour but de retracer la genèse du monde de l'autonomie, donc d'expliquer le passage de l'hétéronomie à l'autonomie. Autrement dit, ce livre contient l'essentiel de l'histoire gauchetienne des rapports entre le politique et la religion. Il va sans dire que d'autres textes de Gauchet seront mis à contribution. Ceux-ci

viennent compléter, approfondir ou simplifier ce qui est énoncé dans l'ouvrage tout juste mentionné.

Quatrièmement, nous nous pencherons sur la période qui suit l'âge de l'hétéronomie et que nous nommons *l'âge du compromis*. Le compromis en question est celui entre l'hétéronomie et l'autonomie. Étant donné que le monde humain dans lequel la structuration du social et la légitimation du politique ne sont plus du tout hétéronomes n'a pu surgir tout d'un coup, il faut bien qu'il y ait une période de transition. Cette dernière s'étend *grosso modo* du début de la Modernité jusqu'à la fin des Trente glorieuses.

Plusieurs textes de Gauchet contribueront à éclaircir cette période, notamment *La religion dans la démocratie*. Ce livre décrit le parcours de la laïcité en France. Il est, d'après nous, la suite du *Désenchantement du monde*. Il poursuit l'histoire politique de la religion²⁰ contenu dans ce livre, mais en se concentrant, non plus cette fois sur l'Europe chrétienne occidentale, mais sur la France. Si l'auteur se restreint à ce pays, c'est qu'il y a sûrement quelque chose de particulier dans sa situation qui permet de mieux comprendre la transition de l'hétéronomie à l'autonomie. C'est un point que nous examinerons.

Cinquièmement, nous analyserons les écrits de Gauchet qui portent sur ce que nous appelons *l'âge de l'autonomie*. Cette période débute vers 1970 et se poursuit aujourd'hui. En d'autres termes, l'âge de l'autonomie correspond à la situation des sociétés occidentales depuis presque quatre décennies. Encore une fois, c'est *La religion dans la démocratie* qui nous

²⁰ Bien que l'auteur qualifie uniquement *Le désenchantement du monde* d'*histoire politique de la religion*, nous considérons que tous ses écrits sur la religion font partie de cette histoire, notamment *La religion dans la démocratie*.

permettra en majeure partie d'étudier cette ère. Il faut également dire que c'est encore la situation de l'Hexagone qui est passée au peigne fin par Gauchet pour comprendre cette période. Nous tenterons de voir pourquoi il procède à partir de ce cas particulier et en quoi cette situation a une valeur heuristique pour comprendre ce qui se passe ailleurs en Occident.

La sixième et dernière étape est de regarder les propos de l'auteur sur l'avenir des liens entre la religion et le politique. L'âge de l'hétéronomie est-il appelé à revenir? La religion disparaîtra-t-elle en Occident? Voilà des questions auxquelles nous tenterons de trouver des réponses.

Comme mentionné précédemment, *Le désenchantement du monde* et *La religion dans la démocratie* seront les deux piliers sur lesquels s'érigera notre recherche. Évidemment, d'autres textes de l'auteur seront utilisés. Des éléments tirés de *La condition historique* viendront compléter, tout au long des chapitres, les extraits des deux principaux ouvrages utilisés. Il en est ainsi pour deux raisons. D'abord, ce livre est récent car il a été publié en 2003. Ensuite, il est une sorte de résumé de la pensée de Gauchet, ce qui en fait un ouvrage au propos clair et précis.

Après l'analyse des écrits de l'auteur, nous étudierons ceux portant sur son œuvre. L'étude des commentateurs de Gauchet sera une aide supplémentaire pour peaufiner notre approfondissement de sa pensée. Et ce, autant en ce qui a trait à son contenu qu'à sa forme. Comme il n'existe jusqu'à ce jour qu'un seul livre sur Gauchet, la littérature secondaire est presque exclusivement constituée d'articles. Le seul ouvrage sur Gauchet est celui de Marc-Olivier Padis : *Marcel Gauchet : La genèse de la démocratie*. Vu la clarté et la justesse de son analyse, les propos de Padis viendront assez souvent appuyer ou compléter les nôtres. Enfin,

certaines écrits sur la religion et le politique, comme le dernier livre de Charles Taylor²¹, viendront compléter et approfondir notre analyse de Gauchet.

Le plan des chapitres

Le présent mémoire se divise en quatre parties. Le premier chapitre s'intitule *Clarification conceptuelle et méthodologie de Gauchet*. Comme son titre l'indique, ce chapitre comprend une clarification conceptuelle des principaux termes employés par Gauchet, de même qu'une description à la fois de la problématique dans laquelle s'inscrit l'étude gauchetienne de la religion et de la méthodologie de l'auteur.

Le second chapitre se nomme *L'âge de l'hétéronomie*. Il est partagé en quatre sections. La première traite de la religion première, c'est-à-dire de l'hétéronomie à l'état pur que l'on retrouve avant l'apparition de l'État. On verra que même sans l'État, le politique est lié – il est même très étroitement lié – à la religion. La deuxième concerne la religion de la transcendance et l'apparition de l'État. Ces deux phénomènes finissent par conduire à l'avènement de la première forme de monothéisme achevée : le monothéisme juif. Ce dernier mène à son tour à la religion chrétienne. C'est justement elle qui poussera jusqu'au bout le processus de sortie de l'hétéronomie entamé avec l'apparition de la transcendance et du pouvoir étatique. C'est pour cela que la quatrième section du chapitre 2 porte le titre suivant : *Le christianisme comme religion de la sortie de l'hétéronomie*.

L'âge du compromis est le troisième chapitre. Il se décompose en trois sections. La première a trait à la révolution politique moderne. La seconde examine la laïcité républicaine en

²¹ C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*.

France. La troisième touche à la chute de l'idéal républicain dans ce pays. C'est avec ce chapitre que le cas français devient important dans notre étude. Nous chercherons donc à expliquer la raison de cette attention portée par Gauchet à la situation de la France.

Enfin, le quatrième chapitre s'intitule *L'âge de l'autonomie*. C'est le chapitre qui porte sur le regard que Gauchet a sur la démocratie contemporaine et celle à venir. Encore une fois, la situation de la France est prédominante dans l'étude que l'auteur fait des sociétés démocratiques actuelles. C'est pour cela que la première section du chapitre est consacrée à l'explication de ce choix du cas français. La deuxième section porte sur un phénomène important qui remonte à quelques décennies : la séparation entre l'État et la société civile. Ce phénomène est indispensable pour comprendre le thème abordé dans la section suivante, soit la relation intégralement représentative entre l'État et la société civile. La troisième section est cruciale parce que nous y verrons que même l'État démocratique a besoin d'éléments provenant de la religion pour justifier son action. Cela implique que le politique ne peut se penser sans la religion dans un monde sorti de l'hétéronomie. Pour terminer, nous nous pencherons sur l'avenir de la religion, et ce, pour savoir s'il y aura encore, dans l'Occident de demain, des liens entre le politique et la religion.

Chapitre 1

CLARIFICATION CONCEPTUELLE ET MÉTHODOLOGIE DE GAUCHET

Introduction

Lire Gauchet n'est pas toujours une tâche facile. Étant donné qu'il s'intéresse à plusieurs choses différentes, comme les sociétés préétatiques et la psychologie contemporaine, on finit par se demander si on a affaire à un historien, un sociologue, un philosophe, etc.

Heureusement, une grande partie de son œuvre touche la religion. Tous ses écrits sur la religion forment, en quelque sorte, une histoire de la religion. Le terme *histoire* est à prendre ici dans un sens large, puisque c'est autant la religion du passé que celle du présent, et même celle du futur qui est scrutée à la loupe.

Cela nous amène à poser trois questions. Premièrement, la lecture des ouvrages de Gauchet sur la religion, principalement son livre de 1985, nous fait constater que son usage des termes *religion* et *religieux* porte à confusion. Qu'entend-il alors par ces mots? Cela nous oblige à clarifier les concepts employés par l'auteur afin de bien comprendre son travail. Deuxièmement, pourquoi Gauchet a-t-il consacré une grande partie de sa carrière à l'étude de la religion? Cette question est celle de la problématique dans laquelle s'insère l'étude de la religion. La troisième question est celle de la méthodologie de Gauchet. Il faut effectivement connaître la façon avec laquelle il a procédé pour étudier la religion, et ce, afin d'avoir une idée de la valeur et de la justesse de ses idées.

Dans ce chapitre, nous nous emploierons à répondre à ces questions, et ce, dans l'ordre dans lequel nous venons de les poser. Les concepts de base utilisés par l'auteur, de même que sa

problématique et sa méthode seront explicités. Ce travail est essentiel pour saisir les idées de Gauchet, de même que leur articulation. Ce premier chapitre, qui concerne plus la forme de la pensée gauchetienne, permettra ainsi de mieux saisir le contenu de cette pensée qui est traité dans les chapitres suivants.

1.1 Les définitions

S'il y a un reproche majeur que l'on puisse adresser à Gauchet, c'est bien son emploi ambigu des termes *religion*, *religieux* et *religiosité*. Quelques exemples suffiront à étayer ce que nous venons d'avancer.

Prenons celui-ci. Gauchet dit que la sortie du religieux est complète et, en même temps, il affirme qu'il est possible que le religieux demeure pour toujours dans le monde sorti du religieux : « C'est de l'intérieur du religieux qu'on est passé hors de la détermination religieuse, la grandeur de Dieu engendrant la liberté de l'homme. D'où le curieux suspens où il reste au sein de l'univers qu'il a si puissamment contribué à modeler : si nous sommes sortis du religieux, dans tous les sens du terme, il ne nous a pas quittés, et peut-être, toute terminée que soit sa course efficace, n'en aurons-nous jamais fini avec lui.²² » Ce passage montre à merveille jusqu'à quel point l'usage du terme *religieux* est confondant. L'auteur veut simplement dire dans ce passage qu'il continue à y avoir des personnes qui ont des croyances religieuses, de même que des religions dans les sociétés dont le fondement n'est plus extérieur à la volonté des hommes.

²² M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, p. 67.

Même s'il avait parlé de *sortie de la religion* au lieu de *sortie du religieux*, cela n'aurait pas été vraiment plus clair. Gauchet définit la *sortie de la religion* comme « le passage dans un monde où les religions continuent d'exister mais à l'intérieur d'une forme politique et d'un ordre collectif qu'elles ne déterminent plus²³. » Dans ce passage, le terme *religion* a un sens précis : celui d'un regroupement organisé d'individus qui partagent des croyances religieuses. Or, dans un autre passage, Gauchet définit différemment la religion : « Car la religion, dans l'autre sens, ce ne sont pas d'abord des croyances, comme notre ethnocentrisme de modernes nous le fait penser, c'est primordialement une organisation du monde humain-social constituant l'ordre qui tient les hommes ensemble comme un ordre extérieur, antérieur et supérieur à leur volonté. [...] La religion, en bref, c'est originellement l'organisation de l'hétéronomie.²⁴ » Ici, la religion n'est pas une institution, c'est-à-dire un regroupement d'individus partageant les mêmes croyances et pratiques religieuses. C'est plutôt une forme d'organisation sociale et politique : l'hétéronomie²⁵.

Étant donné cette diversité des significations attachées aux termes *religion*, *religieux* et *religiosité*, nous jugeons utile, pour mieux comprendre Gauchet, de fournir nos propres

²³ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio/essais », no 394, Paris, Gallimard, 1998, p. 14.

²⁴ M. GAUCHET. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, no 133(4), 2001, p. 457.

²⁵ Nous comprenons, avec ces deux passages, pourquoi Olivier Tschannen est amené à parler d'un *sens fort* et d'un *sens faible* du mot *religion* chez Gauchet : « Si donc la religion existe encore lorsque la religion n'existe plus, cela signifie évidemment qu'il [Gauchet] utilise le terme "religion" en deux sens très différents. En un premier sens, il réfère à ce qui, pour lui, constitue la religion au sens *fort*, celle dont la forme la plus pure se trouve à l'origine des temps et se confond à peu près avec la tradition. En ce sens, la religion, c'est l'extériorité absolue du mythe (extériorité temporelle) qui permet de fonder l'ordre social. [...] Mais si Gauchet parle de "religion d'après la religion", c'est bien que le terme religion peut prendre un deuxième sens, tout à fait différent du premier. En ce sens, que l'on pourrait appeler "*faible*", la religion trouve sa source dans la situation existentielle de l'être humain, et s'exprime par une expérience individuelle. » (O. TSCHANNEN. « Individualisme, modèles d'identification religieuse et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, no 133(4), 2001, p. 465-466. Nous mettons en italique.) Ainsi, pour Tschannen, le sens fort renvoie à la religion considérée comme organisation sociale ou hétéronomie. Quant à lui, le sens faible renvoie à la religion prise comme institution, peut-être même tout simplement à la présence, chez certaines gens, de croyances et de pratiques religieuses.

définitions de ces mots. Cela rendra nos idées moins confuses, tout en mettant un peu d'ordre dans celles de l'auteur.

1.1.1 Le qualificatif *religieux*

Deux significations peuvent être attribuées au qualificatif *religieux*. D'abord, ce qui peut être qualifié de religieux (comme un principe, un fondement ou encore une croyance) doit référer à une entité extérieure à ce monde-ci (extériorité spatiale ou ontologique de la religion de la transcendance) ou extérieure au temps présent, celui des hommes (extériorité temporelle de la religion première). Ainsi, la croyance des primitifs dans la détermination de l'ordre naturel et social par les ancêtres est religieuse, parce qu'elle réfère à un temps passé. C'est la même chose pour la croyance en un Dieu tout-puissant qui est première dans le monothéisme. C'est une croyance religieuse, parce qu'elle a pour objet un être surnaturel et habitant un autre monde. Autrement dit, ce qui est religieux réfère à une entité qui échappe à l'humain, parce qu'étant d'un autre monde ou d'un autre temps que le sien.

Ensuite, ce qui concerne une *religion* peut être qualifié de *religieux*. Par exemple, un rabbin est une autorité religieuse dans le judaïsme, tout comme un calice est un objet religieux dans la religion chrétienne. Il n'est point besoin de dire que les deux sens du qualificatif religieux peuvent, à la limite, être ramenés au premier sens, puisqu'à la base de n'importe quelle religion, il y a des croyances *religieuses* (première signification).

1.1.2 Le substantif *religieux*

Le *religieux* est un *fait sociologique*. C'est le fait qu'il y a dans la société des individus qui ont des croyances religieuses, celles-ci pouvant être accompagnées de certaines actions,

comme la prière, le culte, les rites, etc. Il est important de noter que des individus peuvent avoir des croyances ou des pratiques religieuses sans appartenir à une *religion*. Autrement dit, quelqu'un peut se forger ses propres croyances religieuses et développer ses propres rites sans les partager avec un groupe. Hypothétiquement, il pourrait y avoir une société avec du *religieux* mais sans *religion*, c'est-à-dire une société où chacun aurait ses propres croyances religieuses et où il n'y aurait aucune pratique religieuse collective, comme le fait de se rassembler.

1.1.3 La religiosité

La *religiosité*, c'est la présence, dans la vie d'individus, de croyances religieuses qui peuvent être accompagnées de pratiques religieuses. C'est, pour ainsi dire, un *fait anthropologique*.

1.1.4 La religion

Deux significations se rattachent au terme *religion*. La première définition du terme *religion* est celle d'une *organisation sociale structurée regroupant des individus qui partagent des croyances religieuses*. Des lieux de rassemblement, des objets de culte, des activités et des fonctions sont généralement associés à ces croyances. De plus, l'organisation s'inscrit dans une tradition, ce qui signifie que ses membres cherchent à transmettre leurs croyances et pratiques aux nouvelles générations. Tous ces éléments permettent de forger un sentiment d'appartenance à l'organisation. Une forte homogénéité sociale en résulte, puisque le partage des croyances religieuses entraîne celui des points de vue moraux et des manières d'organiser une existence. C'est pour cela que certains ont vu dans la religion le lien social de base. En effet, quand l'organisation qu'est une religion donnée regroupe l'ensemble, ou presque, des membres d'une

société, elle aide beaucoup à former le lien de cette société²⁶. L'Église catholique est un exemple de religion définie comme organisation.

La seconde signification est plus subtile. Il s'agit d'un *mouvement d'idées*. Ce mouvement découle des croyances religieuses que l'on retrouve dans les religions-organisations. Cette signification est nécessaire pour comprendre l'histoire de la religion de Gauchet. En effet, si la religion chrétienne est « la religion de la sortie de la religion²⁷ », cela ne signifie pas que le catholicisme ou encore le protestantisme (des religions institutionnelles) ait forgé des dogmes ou des croyances ayant pour objectif avoué l'instauration de régimes démocratiques, libéraux et laïcs. C'est plutôt un mouvement d'idées alimenté par les croyances véhiculées par l'Église – principalement le dogme de l'Incarnation propre à la foi chrétienne²⁸ – qui, au fil des siècles, s'est développé et a fini par engendrer des bouleversements intellectuels, sociaux, politiques et économiques ayant abouti à la démocratie libérale et à la laïcité. Précisons que si la religion définie comme mouvement d'idées peut être issue d'une religion prise comme organisation, il peut aussi en être autrement. Par exemple, le monothéisme juif, qui est une organisation, est issu d'un mouvement d'idées : la religion de la transcendance²⁹.

La *religion de la sortie de la religion* signifie que le christianisme comme mouvement d'idées issues de l'Église (une religion-organisation) a entraîné la fin de l'hétéronomie. Quand Gauchet emploie l'expression *champ religieux* ou *vérité religieuse* dans le passage qui suit, c'est justement de la religion vue comme mouvement d'idées qu'il parle :

²⁶ Nous verrons au chapitre 3 comment, particulièrement en France, cette unité sociale a continué d'être valorisée et recherchée une fois que la religion a cessé de légitimer le pouvoir et d'organiser l'ensemble de la société.

²⁷ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 133.

²⁸ Voir : sous-section 2.4.2.

²⁹ Voir : section 2.3.

Ce que nous soutenons au contraire, c'est que cette appréhension "laïque" de la réalité du monde et de la nature du lien social s'est essentiellement constituée à l'intérieur du champ religieux, qu'elle s'est nourrie de sa substance, qu'elle a trouvé à se déployer en tant qu'expression d'une de ses virtualités fondamentales. *Matérialisation de la transcendance en mouvement, elle n'a pas mobilisé moins de vérité religieuse pour se forger que n'en contenaient le culte officiel ou le discours des Églises.* Aussi les conflits qui n'ont cessé d'opposer ses manifestations émergentes aux résistances de l'orthodoxie ou à l'immobilisme du dogme sont-ils, en fait, à comprendre comme autant de conflits internes mettant aux prises des options interprétatives antagonistes en matière de différence divine.³⁰

Remarquons ici que les deux acceptions du terme religion sont mises en opposition. Le *culte officiel* et le *discours des Églises* se rapportent aux religions-organisations, tandis que le *champ religieux* et la *vérité religieuse* correspondent au mouvement d'idées. En outre, les antagonismes entre les religions chrétiennes – pensons surtout à la naissance de l'Église luthérienne –, ou entre théologiens hérétiques (qui pourraient par le fait même créer une Église différente de celle de Rome) et théologiens officiels, sont des *conflits internes* selon les mots de l'auteur. Ils sont internes parce qu'ils font partie d'une religion plus large, d'un mouvement d'idées qui les englobe.

Cela nous amène à affirmer de nouveau qu'il y a une influence réciproque entre la religion comme organisation et la religion prise comme mouvement d'idées. Par exemple, une institution (l'Église) met de l'avant une idée : l'Incarnation. Cette idée, qui a tellement un potentiel de transformation des conceptions du monde et de la divinité, devient l'un des éléments de base de la religion vue comme mouvement d'idées, c'est-à-dire qu'elle va travailler sourdement les consciences pendant des siècles. Finalement, elle se matérialisera entre autres dans une religion-organisation : le protestantisme³¹. Tout cela pour dire, en bout de course, qu'il

³⁰ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 68. Nous mettons en italique.

³¹ Voir : section 2.4.

y a une dynamique qui anime les deux types de religion. C'est comme si, à un moment *x*, le mouvement d'idées était l'instituant et l'organisation l'instituée, et qu'à un moment *y*, c'était l'inverse.

1.1.5 L'autonomie et l'hétéronomie

Les concepts d'*autonomie* et d'*hétéronomie* sont extrêmement importants pour analyser et comprendre l'œuvre de Gauchet. En fait, la *sortie de la religion* n'est rien d'autre, selon nous, que la *sortie de l'hétéronomie*. Comme l'affirme Padis, quand un individu ou un corps social est autonome, c'est qu'il se donne lui-même ses propres règles d'organisation et de fonctionnement : « L'hétéronomie, comme l'étymologie l'indique, est le fait de recevoir sa loi de l'extérieur tandis que l'autonomie est le fait de se donner à soi-même sa propre loi. Ces termes s'utilisent dans les domaines juridique et politique et peuvent concerner aussi bien des individus que des sociétés.³² » Cette définition est approfondie par Luc Ferry quand il décrit le fait de dénier l'autonomie : « le *déni de l'autonomie*, c'est-à-dire le fait que les êtres humains refusent de s'attribuer à eux-mêmes l'organisation sociale, l'histoire, la fabrication des lois, et que refusant de se percevoir eux-mêmes comme source de l'organisation sociale, de la loi et du politique, ils extra-posent cette source vers une transcendance, une extériorité, une supériorité et, pour tout dire, une dépendance radicales.³³ »

Les deux définitions ci-dessus concordent parfaitement avec celle donnée par Gauchet quand il écrit que l'hétéronomie correspond à « une organisation du monde humain-social constituant l'ordre qui tient les hommes ensemble comme un ordre extérieur, antérieur et

³² M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, p. 17.

³³ L. FERRY et M. GAUCHET. *Le religieux après la religion*, Coll. « Nouveau collège de philosophie », Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2004, p. 23.

supérieur à leur volonté.³⁴ » L'ordre social et politique est *extérieur* parce que son fondement est hors de la portée des hommes; il est dans un autre temps ou un autre monde. Il est *antérieur* parce que tout a été déterminé avant que les hommes du présent ne soient là. Enfin, il est *supérieur* parce qu'il émane d'une volonté divine ou d'êtres surnaturels, tous les deux dépassant largement la nature humaine.

Vu la justesse des trois définitions tout juste mentionnées et leur concordance entre elles, nous les prenons telles quelles.

1.1.6 Le politique

Le dernier concept à définir, et non le moindre, est celui du *politique*. Cette définition générale donnée par Nicolas Tenzer exprime ce que nous entendons par ce terme : « Parler de politique signifie une désignation par un seul mot de tout ce qui relève du gouvernement de la société – le politique, ce sont à la fois les institutions, les hommes, le discours théorique, la conception politique de l'homme, de la religion, de l'art, de l'idéologie, etc.³⁵ » *Le politique* est donc un concept qui englobe tout ce qui touche au gouvernement d'une société, c'est-à-dire à l'organisation des liens entre individus et groupes d'individus, de même qu'à la détermination et la préservation, grâce à un pouvoir, de cette organisation. Toute société humaine est organisée d'une manière ou d'une autre. Structure de la société et pouvoir vont nécessairement de pair, car sans cela la structure ne pourrait perdurer. Cela signifie qu'on peut parler du politique, peu importe la société dont il est question.

³⁴ M. GAUCHET. « Religion, [...] », p. 457.

³⁵ N. TENZER. *La politique*, Coll. « Que sais-je? », no 2583, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 9-10.

Prenons le cas des sociétés préétatiques. Ces sociétés n'ont pas d'État, mais elles ne sont pas sans politique. Elles ont une organisation qui détermine la forme des rapports entre les individus. Chacun a sa place à occuper et son rôle à jouer. Ce qui est cependant particulier dans ce type de situation, c'est que personne ne détient véritablement le pouvoir³⁶ qui fixe et maintient l'organisation de la société. L'organisation du corps social est plutôt dictée par un discours intergénérationnel : le mythe. Et pour que cette structure de la société soit connue et respectée de tous, on se remémore occasionnellement les règles à suivre. Donc, parce qu'il y a une organisation à reproduire, donc des règles auxquelles il faut se soumettre, il y a du politique dans les sociétés primitives. Les individus ne se conforment peut-être pas aux lois édictées par des chefs ou des rois, mais ils se conforment à des règles impersonnelles. Le pouvoir dans ces sociétés est par conséquent impersonnel.

Avec la naissance de l'État, le pouvoir ne sera plus jamais impersonnel. Une classe d'individus aura pour fonction de diriger les autres. Ils imposeront une organisation à la société qui devra être respectée. Un pouvoir personnel, c'est-à-dire organisé et exercé par des individus, s'exercera sur tout le corps social.

En résumé, le politique est le concept qui concerne tout ce qui se rapporte au pouvoir dans une société humaine. Comme la détermination et le maintien d'une organisation implique un pouvoir, et que toute société est organisée, alors on peut parler du *politique* quand on traite d'une société.

³⁶ Voir : section 2.1.

1.2 *La problématique et la méthodologie de Gauchet*

Gauchet, en étudiant la religion, vise un but particulier. Cet objectif nous donnera la problématique dans laquelle se place l'étude de la religion. De plus, l'analyse de la méthodologie de Gauchet permettra de mieux saisir sa pensée, et d'avoir une idée de la valeur de celle-ci.

1.2.1 *La problématique dans laquelle se situe l'étude de la religion*

Les divers écrits de Gauchet sur la religion, même s'ils constituent une part importante de son œuvre, s'inscrivent dans une problématique plus large. Cela signifie qu'ils visent un objectif précis qui est également recherché dans ses autres études. Mais quel est au juste cet objectif qui relie tout ce que l'auteur a fait jusqu'à ce jour? Il s'agit de la découverte des conditions de possibilité de l'humanité et des sociétés. Plus précisément, il entend porter une attention particulière à l'organisation psychique de l'être humain afin d'y déceler ce qui le rend social par nature³⁷ :

Je passe par l'histoire, mais mon projet est d'ordre philosophique. Il enregistre ce que la condition de l'homme contemporain a de plus nouveau, qui est précisément la condition historique. Il s'efforce d'en tirer les leçons, qui vont très loin. [...] *Qu'est-ce qui fait qu'il y a humanité et sociétés possibles, voilà la question qui m'occupe.* Et, pour la cerner plus précisément, je dirais que je cherche à comprendre l'articulation entre ce qui fait que l'homme est social par nature – autrement dit, ce qui commande l'architecture des sociétés – et l'organisation psychique qui est la nôtre. C'est vers ce point que j'essaie de me diriger, en interrogeant les incarnations en devenir de l'humain-social, et en empruntant l'éclairage des différents savoirs sur l'homme qui se sont constitués à l'époque moderne.³⁸

Le questionnement central de l'auteur relèverait ainsi de l'anthropologie philosophique et de la philosophie politique. Qu'est-ce que l'homme? Et qu'est-ce qui fait que la présence de l'homme s'accompagne de celle de sociétés? En décrivant ainsi son projet, Gauchet affirme sans ambages qu'il se considère avant tout comme un philosophe.

³⁷ Gauchet semble ici adopter le point de vue aristotélicien voulant que l'homme soit un animal social.

³⁸ M. GAUCHET. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Coll. « Les essais Stock », [s.l.], Éditions Stock, 2003, p. 10. Nous mettons en italique.

La question des conditions de possibilité de l'humanité et des sociétés apparaît cependant inséparable de l'effort pour comprendre le monde social et politique occidental d'aujourd'hui. Pour certains commentateurs, la préoccupation centrale de Gauchet serait même la compréhension des sociétés démocratiques. C'est notamment le cas de Tschannen qui écrit que « la préoccupation centrale de Gauchet [...] est] la compréhension des sociétés démocratiques³⁹ ».

Padis abonde dans le même sens. L'une des importantes hypothèses de travail de ce dernier est que l'œuvre de Gauchet est avant tout celle d'un philosophe politique. Cela pour deux raisons. Premièrement, comme nous l'avons vu précédemment, Gauchet se définit lui-même comme un philosophe. Deuxièmement, peu importe la nature de ses travaux, qu'ils soient historiques, psychologiques ou autres, ceux-ci sont tous unis par l'objectif commun qu'ils servent : la compréhension de la démocratie moderne, plus spécialement celle contemporaine. Mais pourquoi s'être servi de plusieurs sciences humaines pour comprendre la démocratie? Padis répond en affirmant que cette dernière est trop complexe et que, par conséquent, plusieurs disciplines étaient requises pour son étude :

C'est notre seconde hypothèse : ce qui unit profondément les différents sujets d'étude de Marcel Gauchet concerne toujours la philosophie politique, sous les auspices de laquelle il a commencé ses premiers travaux. [...] Le politique et, plus précisément, la réflexion sur la démocratie est la raison d'être de ce travail de synthèse. Et c'est parce que la démocratie est un phénomène complexe qu'il faut l'aborder par plusieurs côtés à la fois : la seule réflexion sur les formes d'organisation du pouvoir ne suffit pas, l'organisation démocratique sollicite aussi l'histoire, l'ethnologie, la psychologie, etc. C'est après avoir décrit cet univers démocratique dans lequel nous vivons que nous pourrions commencer à comprendre l'individualisme qui nous façonne. Nous ne pouvons saisir notre identité personnelle qu'en la reliant à l'analyse de notre régime politique.⁴⁰

³⁹ O. TSCHANNEN. « Individualisme, modèles [...] », p. 466.

⁴⁰ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet* [...], p. 12-13.

En somme, Gauchet serait avant tout un philosophe politique qui utiliserait tous les moyens qui peuvent être mis à sa disposition pour comprendre la société démocratique.

1.2.2 L'étude historique de la religion

Les études historiques sont le moyen le plus employé pour parvenir à cette fin. En effet, pour lui, comme pour bien des gens, le présent ne peut vraiment se comprendre que par rapport à ce qui s'est passé auparavant. La société démocratique contemporaine s'inscrit dans une histoire qui a abouti à elle : « les énigmes du présent ne commencent à s'éclaircir qu'à la lumière de l'histoire, qu'au moyen de leur mise en perspective avec les sociétés antérieures. D'ailleurs, qui ignore cette circulation entre passé et présent dans la connaissance historique?⁴¹ » Ainsi, nous pouvons dire que l'auteur se sert d'études historiques pour comprendre la démocratie contemporaine pour deux grandes raisons. D'abord, parce que les contrastes sont souvent très éclairants. En comparant les sociétés démocratiques actuelles avec les sociétés du passé, des points de comparaison apparaissent, ce qui facilite la compréhension. Ensuite, parce la démocratie contemporaine a une histoire et qu'étudier les sociétés antérieures permet de retracer les grandes étapes de sa genèse.

Si les études historiques occupent une place privilégiée dans l'œuvre de Gauchet, il faut préciser qu'il entend faire une *histoire politique de la religion*⁴². Cette expression, rarement vue – sinon jamais aperçue – dans la littérature savante ne signifie rien d'autre que l'histoire des rapports entre la religion et le pouvoir dans les sociétés humaines. Nous avons vu précédemment que dès qu'il y a société, il y a du pouvoir d'exercé sur les gens parce que la structure de cette société doit être déterminée et préservée, ce qui implique des règles à respecter. C'est ici que

⁴¹ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 8.

⁴² Sous-titre donné au *Désenchantement du monde*.

s'établit le lien entre l'étude de la religion (peu importe la forme de celle-ci) et l'objectif qui est de comprendre les sociétés démocratiques. Pour l'auteur, la religion constitue en effet l'élément marquant qui a le plus influencé la structure des sociétés à travers l'histoire humaine : « Elles [les religions] fournissent la clé de la disposition des sociétés de très loin dominante à travers le temps, et ce n'est qu'au travers d'elles qu'on accède à la logique des différentes figures qu'a revêtues le rapport collectif aux articulations qui font qu'il y a collectif.⁴³ »

Donc, pour comprendre le phénomène humain que sont les sociétés, présentes et passées, il faut comprendre la place de la religion au sein de celles-ci. L'étude de la religion, dans les travaux de Gauchet, vise donc la compréhension des différents types de sociétés humaines, particulièrement celles démocratiques.

1.2.2 Les méthodes empirique et spéculative

L'auteur se trouve placé en porte-à-faux entre deux méthodes de travail intellectuel. Il veut à la fois utiliser la méthode que nous pourrions nommer *empirique*, propre aux sciences sociales, tout en préservant la méthode plus *spéculative* qui est liée à la philosophie de l'histoire :

Il ne saurait être question de revenir sur les exigences d'information et de preuve que les disciplines nouvelles de l'homme en société ont développées depuis un siècle. Mais il n'est plus possible de se passer du type de questionnement théorique et philosophique avec lequel elles ont entendu et cru briser. Il s'agit de renouer, par-dessus elles et en conservant ce qu'elles nous ont appris, contenus et méthodes, avec la tradition "spéculative" et "totalisante" qu'elles ont en vérité échoué à interrompre.⁴⁴

Il reste maintenant à voir pourquoi Gauchet n'adopte pas une seule méthode, au lieu d'en agencer deux, ce qui apporte des inconvénients qu'il reconnaît lui-même : « D'où d'inévitables

⁴³ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. XV.

⁴⁴ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. XX.

déséquilibres et le caractère précaire du mélange des optiques : trop d'approximation ici sur une question cruciale et trop d'attention accordée ailleurs à une affaire minime. D'où aussi, avons-nous à cœur d'ajouter, l'arbitraire certain des références, commandées non par un projet systématique, mais par les contraintes du sondage et de l'échantillonnage à l'intérieur d'une impossible ouverture encyclopédique.⁴⁵ »

Si l'auteur préfère le mariage de la méthode spéculative avec l'empirique, c'est parce qu'il souhaite éviter les inconvénients qui viennent avec cette dernière prise isolément. D'après lui, ne s'en tenir qu'à l'étude d'une myriade de données dans un domaine précis finit par éloigner le chercheur de son objectif premier qui est de comprendre un phénomène : « Car il est clair par ailleurs qu'un certain enfermement défini ne peut déboucher que sur une économie contre-productive où la prolifération des résultats est en raison inverse de leur intérêt, voire de leur signification.⁴⁶ » Gauchet ne veut pas être trop collé sur l'objet de son analyse. C'est pour cela qu'il a recours, en majeure partie osons-nous dire, à la méthode spéculative, sans toutefois délaisser l'exigence d'appuyer ses propos.

La méthode de l'auteur serait donc à concevoir comme une approche globale et personnelle des rapports entre le politique et la religion. Cette approche peut être apparentée, comme il le dit lui-même, à celle d'un penseur des Lumières pour qui le cloisonnement entre disciplines n'existait pas vraiment :

Car j'ai le sentiment de m'inscrire en fait dans une tradition assez longue qui est en France particulièrement bien représentée. Pardonnez-moi de mobiliser pour mon compte des patronages trop illustres et des exemples écrasants, mais les philosophes des Lumières, que sont-ils? Montesquieu, par exemple, est-ce un juriste, un philosophe, un

⁴⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. XXII.

⁴⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. XXII.

sociologue? Ou encore un anthropologue? Ces partages n'ont évidemment aucun sens pour définir son travail. [...] J'ai l'impression de me situer dans cet héritage des observateurs du contemporain qui surgissent lorsque se fait jour la conscience d'une condition humaine qui change dans le temps avec les sociétés elles-mêmes. Leurs curiosités sont par nature multiples. Leur démarche est forcément faite d'allers et de retours.⁴⁷

Nous croyons que l'auteur ne fait pas fausse route en empruntant cette approche méthodologique. Deux raisons viennent appuyer notre propos. D'abord, il ne perd pas de vue les détails qui forment la base de sa vision globale des choses. Il se réfère à des auteurs et à des études, en plus d'utiliser une importante quantité de données historiques, sociologiques, etc. On n'a donc pas affaire à un hurluberlu qui forge une théorie qui ne repose sur rien et qui ne mène à rien.

Ensuite, il est convaincu – pour ne pas dire conscient – que son objet d'étude est si immense qu'il ne peut qu'en tracer les grandes lignes. Pour qu'une approche analytique puisse venir à bout d'un projet d'envergure comme celui de retracer et de comprendre l'histoire générale de la place de la religion dans les sociétés, il faudrait une multitude d'études historiques, théologiques, sociologiques, etc., détaillées. Et encore là, il faudrait faire une synthèse de ces études, ce qui ne serait pas une mince affaire. Il ne reste alors qu'une alternative : l'approche globale, voire personnelle, qui est plus synthétique. Autrement dit, la seule façon de réaliser un tel projet intellectuel est de faire ce que Gauchet fait. Ce long passage de Charles Taylor⁴⁸ vient appuyer cela :

This book [*The Disenchantment of the World*] belongs to a type is all too rare these days. By setting out a global theory of religion, of its history and transformations, Marcel Gauchet has attempted something that forebears once dared, but that today seems nearly

⁴⁷ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 7-8.

⁴⁸ Taylor parle ici du *Désenchantement du monde*, mais nous pensons que son propos vaut pour tous les écrits de Gauchet qui portent sur la religion.

impossible in face of the immense accumulation of historical and social scientific scholarship. The author knows full well the risks he is running. But he argues, rightly I believe, that by never spelling out the big picture we have become unconscious of our ultimate assumptions, and in the end confused about them. While recognizing how fragile these large theories are and himself drawing on an immense range of specialized research (of which the footnotes give only a partial idea), Marcel Gauchet embarks on his ambitious project, convinced that we need theory on this scale, if only to define precisely our views.⁴⁹

À la suite de Taylor, nous reconnaissons donc la valeur et l'utilité de l'approche méthodologique de Gauchet.

En somme, les travaux de Gauchet sur la religion sont loin d'être des études analytiques, où une multitude de petits éléments historiques, anthropologiques et autres seraient passés au peigne fin. Gauchet préfère plutôt le point de vue général, tenant compte certes de détails, mais sans multiplier ces derniers et sans en donner une analyse très poussée. Il a voulu donner un bon aperçu des liens entre la religion et les formes d'organisation sociale et politique à travers l'histoire universelle, principalement celle du monde christianisé. L'objectif était de saisir le sens de cette histoire, et ce, probablement pour comprendre le présent et le futur de la démocratie contemporaine.

1.2.3 La nécessité structurale et la contingence historique

Deux notions fondamentales utilisées par Gauchet sont décrites ici. Il s'agit de la « nécessité structurale⁵⁰ » et de la « contingence historique⁵¹ ». Il affirme que le partage qu'il fait entre ce qui est nécessaire dans son histoire de la religion et ce qui est contingent n'est pas seulement d'ordre méthodologique. Il correspond également à ce qui s'est passé réellement :

⁴⁹ C. TAYLOR. Foreword by in M. GAUCHET. *The Disenchantment of the World*, Coll. « New French Thought », translated by O. Burge. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1997, p. ix.

⁵⁰ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 219.

⁵¹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 219.

Sans doute y a-t-il quelque artifice dans une telle séparation entre l'*ordre de la structure* et l'*ordre de l'événement*. Mais elle reflète en même temps un partage inhérent à l'essence même de l'objet – partage entre la nécessité rigoureuse de ce qui peut se produire sur le fond en matière de déplacement et de transformation de l'organisation religieuse, et l'indécidable radical de son effectuation réelle. Les orientations possibles et le contenu du mouvement historique sont strictement déterminés; ils répondent à une logique précise; le fait même que le mouvement ait lieu, en revanche, relève, lui, de la contingence de l'événement et d'une manière de liberté à l'œuvre au sein du devenir.⁵²

L'histoire politique de la religion est donc à considérer comme sous-tendue par une dialectique entre la nécessité et la contingence. La nécessité est liée à la structure, tandis que la non-nécessité se rattache à l'événement. La structure est celle de la matrice des idées religieuses. Cette matrice contient des développements en potentialité. Par exemple, l'Incarnation est une idée qui peut permettre le développement d'une disjonction intellectuelle et matérielle complète entre les deux mondes, puisque cette idée veut que Jésus-Christ ait été à la fois homme et Dieu, ce qui sépare, en théorie du moins, les deux ordres de réalité. Cependant, la disjonction concrète en question est un événement contingent. Des facteurs non religieux ont contribué à l'avènement de cette disjonction dans les faits. En langage philosophique, nous pourrions résumer les propos de Gauchet sur la nécessité structurale et la contingence historique en disant que des idées religieuses ont été des causes nécessaires mais non suffisantes pour qu'adviennent les développements majeurs en matière de religion qui, à leur tour, ont conduit au monde de l'autonomie. Seules des conjonctures historiques particulières ont permis au potentiel lié à ses idées de s'actualiser.

1.2.4 Le holisme méthodologique

À la lumière de ce que nous venons de voir, nous constatons qu'il y a deux groupes de concepts qui se retrouvent dans les travaux de Gauchet. Dans le premier, on retrouve la *religion*

⁵² M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 138. Nous mettons en italique.

comme mouvement d'idées, la nécessité structurale et la méthode spéculative. La religion comme mouvement d'idées est un phénomène trop vaste et remontant trop loin dans le temps pour être abordée grâce à une approche plus empirique et analytique. Seule une approche spéculative peut éclairer le parcours de ce mouvement d'idées à travers les millénaires de l'histoire humaine. Notons que ce parcours, au seul plan des idées, est déterminé. Cela implique qu'il y a une structure rattachée à ce mouvement. Les idées ne peuvent déboucher sur n'importe quel phénomène social ou matériel.

Pour être plus exact, il faut ajouter un terme à cette famille conceptuelle : le *holisme méthodologique*. La religion prise comme mouvement d'idées est un phénomène si large qu'elle dépasse les esprits individuels. Les gens n'ont pas réellement d'emprise sur ce mouvement. Il se fait un peu à leur insu à cause de la nécessité structurale : « Reste qu'au travers de quelques grandes ruptures qui composent à leur façon une série orientée, tout se passe comme si la raison dernière de la destinée humaine, la loi et la forme de l'être-ensemble, devenaient l'objet d'une mise en question de fait, *non tant dans la tête des acteurs qu'au sein du dispositif social lui-même et de sa dynamique* – comme si l'exclu par excellence de la pratique collective, la remise en cause du principe instituant, s'en faisait peu à peu le centre.⁵³ » Le support des changements qui mènent progressivement vers une sortie du monde de l'hétéronomie ne serait pas les consciences individuelles, mais le dispositif social lui-même et sa dynamique. C'est pourquoi l'analyse que Gauchet fait de la sortie du monde de l'hétéronomie se rapproche beaucoup plus du holisme que de l'individualisme méthodologique.

⁵³ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 27-28. Nous mettons en italique.

Dans le deuxième groupe de concepts, il y aurait la *religion considérée comme organisation*, la *contingence historique* et la *méthode empirique*. Bien que le premier groupe de concepts mentionné est plus important dans la pensée de l'auteur, il ne faut pas oublier cette seconde famille conceptuelle. Pour Gauchet, la nécessité structurale liée aux idées n'a pu conduire seule à un monde de l'autonomie. Des événements contingents, historiquement repérables, ont dû matérialiser les potentialités des idées. Ces événements, parce qu'ils sont situables dans le temps et l'espace, et parfois – sinon souvent – bien documentés peuvent être analysés d'une façon plus précise et approfondie, d'où l'emploi de la méthode empirique. Qui plus est, ces événements font toujours intervenir la religion prise comme organisation, celle qui est *visible* et dont l'organisation et les croyances sont explicites.

Conclusion

Gauchet n'a pas étudié à ce point la religion pour rien. Tous ses ouvrages sur ce sujet ont un objectif commun : la compréhension des sociétés humaines, principalement celles démocratiques. Gauchet désire comprendre les sociétés occidentales d'aujourd'hui, de même que l'homme démocratique qui vit en son sein. Il cherche même à connaître les conditions de possibilité – celles-ci étant probablement logées dans le psychisme de l'homme – de la vie humaine sociale. Pourquoi y a-t-il société quand il y a l'homme? L'auteur apparaît bel et bien ainsi comme un philosophe politique.

Si ses objectifs intellectuels l'ont conduit à s'attarder à la religion, c'est que celle-ci est un incontournable pour comprendre le social et le politique. Toutes les sociétés humaines ont un rapport plus ou moins étroit avec la religion. Précisons que la *religion* signifie deux choses : soit

un type d'organisation regroupant des individus partageant des croyances religieuses, soit un mouvement d'idées liées à des croyances religieuses.

Ajoutons que la place et le rôle de la religion dans les sociétés humaines est un objet d'étude si imposant que l'auteur considère ne pas avoir eu le choix de l'aborder tout d'un bloc. Cela l'a conduit à dresser un portrait à grands traits de l'histoire, au sens large, de la religion. Sans négliger l'apport et les exigences des sciences sociales contemporaines, Gauchet a voulu renouer avec une tradition de pensée plus spéculative. Et cela dans le but d'avoir une image d'ensemble, un bilan, des rapports entre la religion et le politique.

Dans les trois chapitres suivants, nous nous attaquerons au contenu de la pensée de Gauchet sur la religion. Nous chercherons à comprendre la place de la religion dans sa pensée, celle-ci étant essentiellement une philosophie politique. Cela ne nous empêchera pas de souligner les éléments méthodologiques qui méritent de l'être. Les précisions quant à la méthodologie, à la problématique et aux concepts fournies dans ce chapitre seront donc reprises dans les pages à venir. Et cela afin de mieux saisir et de mieux apprécier les idées de l'auteur.

Chapitre 2

L'ÂGE DE L'HÉTÉRONOMIE

Introduction

L'histoire de la religion est à comprendre, selon Gauchet, comme une série de changements spirituels, intellectuels, sociaux et politiques qui conduisent graduellement à une ressaisie, par les hommes, des causes et des fondements de tout ce qui existe, y compris l'ordre social et la structure politique. Si les hommes se réapproprient petit à petit ces principes fondateurs, c'est qu'ils sont au départ totalement hors de leur portée. Ils sont dans une autre dimension, dans un autre temps plus précisément. Ils sont le produit d'êtres différents d'eux. Considérer les causes de tout ce qui existe comme étant situées en dehors de la réalité humaine est la croyance religieuse fondamentale d'après l'auteur. Cela étant, la forme de religion la plus pure est la *religion première* parce que les primitifs se considèrent dépossédés de tout ce qui fonde l'existence, autant celle des choses naturelles et que celle des réalités humaines. Les formes de religion qui vont se succéder, quant à elles, correspondent aux diverses étapes ayant permis aux hommes à travers les siècles d'exercer un contrôle sur l'organisation de leur vie en commun, de même que sur la nature.

Ce passage de l'hétéronomie à l'autonomie comprend, d'après notre compréhension de Gauchet, quatre grandes étapes. Le chapitre qui commence sera donc formé d'une analyse de la religion première suivie d'un examen de ces quatre moments significatifs dans la sortie de l'hétéronomie.

La première étape que nous analyserons, et qui est la plus cruciale, est celle de l'émergence de l'État qui débouchera sur la *période axiale*. Cette période est dite axiale parce

qu'elle constitue une sorte d'axe dans la pensée humaine, une coupure entre un avant et un après radicalement différents. La religion comme mouvement de pensée s'en trouve bouleversée, puisque l'on passe de l'immanence à la transcendance, ce qui est lourd de conséquences.

Nous verrons par la suite que c'est dans le cadre de pensée de la transcendance que naîtra la première forme de monothéisme : le judaïsme. Cette religion-organisation engendrera à son tour un mouvement d'idées qui culminera avec l'idée du messianisme. Cela correspond à la deuxième étape.

Troisième moment important dans l'histoire politique de la religion : le personnage historique qu'est Jésus de Nazareth qui vient jouer le rôle du messie attendu. La rupture qu'il créera sera considérable parce qu'il remplit effectivement la fonction d'un messie, mais d'une façon bien particulière.

Les caractéristiques de Jésus-Christ pousseront l'organisation qu'est l'Église naissante à forger une idée fondamentale pour comprendre le reste de l'histoire occidentale dans sa globalité : l'Incarnation. Cette idée, une fois émise par l'Église, n'en finira plus de s'infiltrer dans le tissu collectif et d'informer, en profondeur et subtilement, les pratiques collectives. Grâce à des contingences historiques, les potentialités de l'idée d'Incarnation pourront s'actualiser et déboucher sur une prise de conscience de la séparation entre les choses divines et celles humaines. Le processus de passage de l'unité à la dualité ontologique amorcé à la période axiale est donc poussé à sa limite avec le christianisme. Nous nous attarderons donc à la naissance et au développement de la religion chrétienne étant donné son apport majeur dans le processus de sortie de l'hétéronomie.

La quatrième étape que nous regarderons est la Réforme. Celle-ci concrétisera cette prise de conscience de la scission entre les deux mondes. C'est à partir de ce moment, situé dans la Modernité, que la fragilité de l'organisation collective et de la légitimation du politique selon l'hétéronomie commence à s'attester en Europe occidentale. C'est le début du compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie¹.

2.1 *La religion première*

L'hétéronomie politique et sociale la plus totale que l'humanité ait connue est celle des *sociétés primitives*. Ces sociétés sont celles d'avant l'écriture et surtout d'avant l'État. On parle donc de *sociétés préétatiques* ou de *sociétés sauvages*. La religion de ces sociétés, que nous nommons *religion première* à la suite de Gauchet, est la première forme de religion étudiée par lui. Cela se comprend facilement, puisque l'un des objectifs majeurs de son œuvre est de dresser une histoire politique de la religion. Il est donc normal qu'il débute son étude historique par la première forme de religion à être apparue dans l'histoire de l'homme. Cela se comprend aussi parce que, d'après lui, la religion n'a jamais autant imprégné la vie des gens, notamment leur structure sociale et leur organisation politique, que dans ce type de sociétés. Les sociétés primitives seraient l'exemple même du rapprochement le plus total qu'il peut y avoir entre la religion et le politique.

¹ Voir : chapitre 3.

Nous verrons dans les pages qui suivent que l'extériorité temporelle du fondement que nous venons d'évoquer détermine deux autres caractéristiques de la religion première : l'intangibilité de la règle et l'unité du groupe².

Ajoutons que la religion première est à la fois un mouvement d'idées et une organisation. Premièrement, c'est un mouvement d'idées parce qu'un ensemble de croyances forment une vision du monde. Celle-ci, en plus de fournir des explications aux questions existentielles, structure la communauté. Il serait cependant plus juste de parler d'un *ensemble d'idées*, plutôt que d'un mouvement d'idées. Le terme *mouvement* implique qu'il y a une dynamique des idées; qu'il y a une évolution, du moins possible, de celles-ci. Dans la religion première, les croyances sont figées. Tout est constamment répété. La structure des idées et, par conséquent, l'organisation du corps social sont immobiles. C'est donc pour cela qu'il est difficile de parler de *mouvement*.

Deuxièmement, la religion première peut être perçue comme une organisation. En effet, on y retrouve un ensemble de croyances partagées, de même que des activités (comme des danses), des fonctions (comme celle de chaman), etc.

2.1.1 L'hétéronomie et la religion première

La particularité centrale des sociétés primitives, c'est que leur organisation sociale et politique est intimement liée à la religion présente en leur sein. Hétéronomie et religion première vont donc ensemble : « La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division des temps qui

² Les trois grandes caractéristiques de la religion première sont : « [l']*unité* du groupe, [...] l'*intangibilité* de sa règle et [...] l'*extériorité* de son fondement. » (M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, p. 20.) Nous nous permettons d'ajouter que l'extériorité du fondement est pour nous la caractéristique la plus importante, parce que les deux autres découlent d'elle. La suite de notre propos dans cette section tentera de le démontrer.

place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence.³ »

Deux choses sont à retenir et à relier entre elles dans ce passage. La première a trait à la structure de la religion première. Tout l'édifice de cette forme de religion repose sur la division temporelle dont il est question. Plus précisément, il s'agit d'une séparation entre le *temps présent des vivants* et le *temps mythique des origines*. La deuxième chose est que la manière de procéder des hommes, peu importe le domaine d'activité, de même que le sens de leurs actions sont déterminés d'avance. Autrement dit, les hommes sont placés dans une situation d'entière hétéronomie. Tout a déjà été déterminé, notamment l'organisation sociale et politique. Le lien à tisser entre les deux éléments tout juste mentionnés est que la division temporelle (liée à la religion) est la cause de l'hétéronomie intégrale des sociétés primitives (liée au politique et au social). Le mythe est donc un discours oral qui raconte comment toutes les choses (le monde naturel) et les activités (le monde humain) ont été ordonnées une fois pour toutes. Vu ainsi, il ne fait aucun doute que le politique et la religion n'ont jamais été aussi rapprochés que dans les sociétés préétatiques.

2.1.2 L'extériorité du fondement

Approfondissons maintenant cette division temporelle qui est centrale dans la religion première. Comme nous l'avons dit, la séparation temporelle entre le temps présent des hommes et le temps fondateur des origines est le noyau autour duquel gravite les idées et les actions des

³ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 15.

individus. Ce qui est à la base de la religion première, donc ce qui est la croyance centrale, la croyance la plus ancrée dans la mentalité collective, c'est qu'il y a eu un temps autre dans lequel des êtres surnaturels ont tout organisé, et que ce temps, parce qu'il est autre et absolument révolu, est inaccessible aux hommes. Ce qui est le plus honoré, ce n'est pas une divinité, comme dans le monothéisme, mais ce passé ordonnateur qui dicte, via le mythe, la marche à suivre aux humains :

Le "religieux" proprement dit, dans ce système de pensée, c'est le temps mythique de la fondation, ce passé à la fois très proche et radicalement révolu où les réalités existantes ont reçu une fois pour toutes leur physionomie, y compris nos coutumes et nos usages. Le surnaturel par excellence, c'est l'ancestral, l'originel, ce temps *non pas lointain*, mais *autre* où ce qui nous entoure et ce que nous sommes s'est fixé, un temps absent dont nous dépendons désormais invariablement et en tout.⁴

Pour faire simple, nous pouvons dire que la coupure entre le temps présent et celui originel fait en sorte que le fondement de l'organisation sociale et politique, entre autres choses, est complètement hors de portée des hommes, donc extérieur à leur volonté. L'*extériorité du fondement*, qui est l'une des trois grandes caractéristiques de la religion première, est foncièrement d'ordre temporel.

2.1.3 L'intangibilité de la règle

L'extériorité du fondement nous amène à parler d'une autre caractéristique de la religion première : l'*intangibilité de la règle*. Comme vu précédemment, le fait que la structure sociale et politique ait été déterminée pour de bon dans un temps qui n'est pas accessible empêche les individus de changer la règle qui organise leur existence commune, voire leur vie entière. Il n'est donc point difficile de comprendre pourquoi Gauchet parle de l'intangibilité de la règle comme de l'une des caractéristiques majeures de la religion première. La règle de vie et de conduite

⁴ M. GAUCHET. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Coll. « Les essais Stock », [s.l.], Éditions Stock, 2003, p. 73. Nous mettons en italique.

n'étant pas modifiable, toutes les actions humaines peuvent se résumer en un seul mot : répétition. Répétition de ce qui a été ordonné dans le passé fondateur, donc orientation temporelle vers le passé en vue de l'actualiser. C'est pourquoi la religion première n'est pas une institution, comme le sont les grandes religions d'aujourd'hui, mais plus un *encadrement rituel de l'existence*, un mode de penser et d'agir dans lequel le rite, activité qui rappelle, est partie intégrante : « Dès lors que l'ordre des choses naturelles et sociales se trouve ainsi reporté vers une origine absente, on conçoit l'orientation globale de la vie collective vers la fidélité à cette donation primordiale et l'hostilité au changement. Il n'y a pas de *religion institutionnalisée*, mais un *encadrement rituel de l'existence*, encadrement rituel venant rappeler à propos de chaque activité ou circonstance significative le modèle originel dont elle procède et auquel elle doit obéir.⁵ »

2.1.4 L'unité du groupe

La troisième grande caractéristique de la religion première est l'*unité du groupe*. Unité du groupe signifie avant tout ici égalité entre individus. Les individus d'une société préétatique sont fortement unis entre eux parce qu'ils sont tous fondamentalement, donc politiquement, égaux. Encore une fois, ce trait particulier de la religion première dépend de l'extériorité du fondement :

La dépossession radicale fonctionne comme moyen d'une égalité politique dernière qui, si elle n'empêche aucunement les différences sociales de statut ou de prestige de jouer, interdit en revanche la scission d'un pouvoir. Au regard de cet ordre intégralement reçu, auquel il est exclu de toucher, point de privilège possible parmi les vivants, tous mis sur le même plan, le rôle du chef se limitant à célébrer la sagesse des ancêtres qui ont voulu les choses telles et à en rappeler l'inaltérable et nécessaire permanence.⁶

L'égalité fondamentale entre les individus apparaît de prime abord contradictoire avec la présence de chefs et de chamans au sein des sociétés sauvages. Certes, ces derniers ont un rôle

⁵ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 73. Nous mettons en italique.

⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 16.

différent à jouer grâce à des aptitudes particulières : les uns commandent et les autres entrent en contact avec le monde invisible des esprits. Cela n'en fait pourtant pas des êtres supérieurs aux autres, du moins d'un point de vue politique, parce qu'ils ne peuvent fixer les règles de la vie en commun, ni les modifier. Les chefs dirigent en ne déterminant pas les règles, mais en répétant et actualisant celles qui ont été décrétées dans le passé fondateur :

C'est qu'en fait visible et invisible forment un seul monde, à l'intérieur duquel les deux ordres [c.-à-d. la *réalité sensible* et la *réalité invisible*] se mêlent étroitement, et que passer momentanément au-delà des apparences, moyennant dispositions et entraînements appropriés, ce n'est pas se couper de ses semblables en acquérant une nature différente du fait de cette participation à l'autre monde. [...] Le chamane [*sic*] témoigne, autrement dit, de ce qu'il est voyage possible, *au présent*, dans un tel système, de l'autre côté de la réalité sensible, il n'y a point par contre de passage concevable du côté du *passé* fondateur et de la loi instauratrice [...]. Au regard de cette coupure fondamentale, tous, chef et chamane [*sic*] y compris, se retrouvent en fin de compte à égalité.⁷

Ce passage nous oblige à préciser que dans la religion première, il n'y a pas de dualisme ontologique; tout fait partie du même monde. L'invisible n'est que l'envers du visible, ce qui permet de passer de l'un à l'autre, chose que font les chamans. Dans le monde invisible se trouvent des êtres surnaturels, des esprits, mais ils n'ont rien à voir avec l'ordonnement du collectif. Être en relation avec eux n'a pas de connotation politique, parce que la communication avec eux ne procure pas le pouvoir de forger ni de changer les règles de la communauté. C'est précisément ce qu'affirme Padis en écrivant :

Comme l'autorité qui commande la société lui est complètement extérieure, aucun membre ne peut prétendre parler ni édicter des lois en son nom. Il existe un chef mais il n'est pas l'incarnation des dieux sur terre, il n'a pas le pouvoir de changer les règles de comportement de la collectivité. Les autres membres du groupe ne possèdent d'ailleurs pas davantage de pouvoir, ce qui crée une situation d'égalité intégrale dans ces sociétés et un sentiment communautaire très puissant.⁸

⁷ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 24.

⁸ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, p. 19.

Le fondement de l'ordre social et politique n'est donc pas situé dans le monde invisible, mais dans un temps autre où des êtres naturels agissant comme des êtres surnaturels ordonnent tout ce qui existe. C'est ce que racontent les mythes sauvages qui sont les récits oraux servant de véhicules aux croyances structurant la vie et la pensée des hommes des sociétés primitives :

Pour simplifier, les mythologies sauvages consistent en récits mettant en scène des êtres naturels – les météores, le soleil, la lune, les animaux – qui agissent comme des êtres surnaturels. Cela parce que l'intrigue se situe dans un temps qui n'a rien à voir avec le présent, un temps d'avant le temps où s'est jouée la mise en ordre des choses telles que nous les connaissons. Il existe des êtres surnaturels au présent : les esprits. Mais ces entités invisibles qui nous environnent ne relèvent pas de l'origine du monde; elles sont des puissances magiques, des rouages importants de la marche actuelle du monde, mais sans lien avec ce qui a déterminé son ordonnancement primordial.⁹

En somme, la totale extériorité du fondement de la religion première entraîne l'égalité politique entre les individus des sociétés primitives. Les différences de rôles n'impliquent pas conséquemment une différence de nature entre les individus. Ce point est très important, parce que la religion première est l'unique forme qu'a prise la religion et qui n'a pas engendré de hiérarchie entre les hommes.

2.1.5 L'approche sociologique de la religion première

L'étude de la religion première ne doit pas se faire d'abord sous l'angle du contenu ni de la forme des croyances et des pratiques. Cette forme de religion ne peut véritablement se comprendre de l'intérieur de ceux-ci. Il faut plutôt la situer dans la structure sociale dans laquelle elle s'insère. En effet, les représentations et les pratiques de la religion première servent avant tout un but social précis : le maintien de l'unité serrée du groupe. Son contenu et sa forme sont déterminés par la présence obligatoire d'un fondement complètement étranger au monde des vivants-visibles qui, lui, rend possible une forte unité sociale. Cela revient à dire que ce qui

⁹ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 73.

importe le plus dans la compréhension de la religion première, ce n'est pas l'étude des croyances et des récits, même si leur importance n'est point négligeable, mais l'étude du cadre social qu'elle contribue à supporter. En étudiant la religion sous cet angle, Gauchet montre clairement que son approche de la religion première est sociologique. La religion préétatique a avant tout, sinon totalement, une fonction sociale à jouer :

La pente naturelle est de lire l'histoire des croyances à l'intérieur d'une histoire générale de la croissance, sous l'angle des progrès dans la rationalisation des dogmes et dans l'approfondissement des notions du divin. Ce qui correspond à d'indiscutables données, mais masque complètement l'enjeu et la véritable nature de l'évolution ainsi observable. À commencer par le caractère total et radical que revêtent en fait les religions primitives, en dépit de la fluidité du discours mythique et de la ténuité des images de la divinité qu'il véhicule. Lequel caractère ne s'éclaire qu'une fois pratiques et représentations replacées dans le dispositif social dont elles s'avèrent former la clé de voûte, et comprises en fonction des finalités qu'elles servent. [...] [E]lles sont systématiquement déterminées dans leur contenu comme dans leurs modalités par l'impératif d'altérité de la loi instituante qui commande l'économie de l'indivision sociale.¹⁰

2.1.6 Le surgissement énigmatique de la religion première

Une dernière question – qui aurait pu être une question de départ – se pose. C'est celle des raisons qui expliquent l'apparition de la religion première au début de l'histoire humaine. Pourquoi n'est-ce pas le monothéisme qui est apparu en premier sans qu'il n'y ait jamais eu de religion première ni de sociétés primitives? Cette question est tellement importante pour Gauchet qu'il en fait le plus grand mystère de l'histoire humaine, ce qui n'est pas rien : « C'est l'énigme la plus profonde de l'histoire humaine que cet acte de départ qui a décidé pour une durée immense d'une organisation des sociétés en termes de refus et de conjuration d'elles-mêmes.¹¹ »

L'auteur propose néanmoins une voie pour tenter de répondre à cette grande question de l'apparition de la religion première. Il croit que les pistes de solution relèvent de l'anthropologie :

¹⁰ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 22.

¹¹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 21.

« Sans doute est-ce dans l'opération anthropogène elle-même et nulle part ailleurs que gît pour l'essentiel le secret de cette inaugurale conjuration de soi. C'est en élucidant au fond les processus qui ont donné l'homme à lui-même en l'attachant aux autres, établi le lien collectif en même temps que la division consciente, qu'on se rendra mieux intelligible l'universelle disposition dénégatrice qui a initialement accueilli ces structures instauratrices.¹² » Nous trouvons toutefois que sa proposition reste très floue. Est-ce l'ethnologie ou l'anthropologie physique, ou encore une combinaison des deux, qui peut alimenter cette recherche? La réponse à cette énigme se trouve-t-elle dans le cerveau humain ou dans une structure sociale bien définie? Voilà des questions qui restent sans réponse.

2.2 *L'État et la transcendance*

Le surgissement de l'État vers 3000 avant J.-C. dans les parages de l'Égypte et de la Mésopotamie¹³ est l'événement qui déclenche une série de modifications dans l'univers des idées religieuses. Cela changera radicalement la façon des hommes de voir leur vie collective et de se diriger. Pour Gauchet, la naissance de l'État est un phénomène difficile à expliquer : « Il n'y a pas de phénomène plus mystérieux dans toute l'histoire. C'est la discontinuité par excellence du parcours humain.¹⁴ » Cela ne l'empêche pas de considérer ce phénomène comme la seule cause envisageable qui permette de rendre compte de la révolution de la religion vue comme mouvement d'idées qui en découlera :

C'est le seul facteur explicatif plausible [c.-à-d. l'apparition de l'État] dont nous disposons, me semble-t-il, pour comprendre les deux discontinuités intellectuelles majeures de l'histoire humaine. En premier lieu, le surgissement de l'État permet d'éclairer le passage d'un *type de religion* à un autre, c'est-à-dire d'un *type d'organisation*

¹² M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 21.

¹³ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. XI.

¹⁴ GAUCHET. *La condition* [...], p. 83.

de la pensée à un autre. En second lieu, il fournit, par ses conséquences à longue portée, de quoi éclaircir ce qu'on a appelé le "tournant axial" : l'apparition, dans le premier millénaire avant le Christ, d'innovations spirituelles, conceptuelles, philosophiques, qui font entrer l'humanité dans le monde actuel qui est le nôtre.¹⁵

Comme l'auteur est beaucoup plus intéressé par les conséquences religieuses, intellectuelles, sociales et politiques de ce phénomène, il ne s'attarde pas à en proposer une explication.

Suivant Gauchet, nous considérons l'apparition de l'État comme un fait central, probablement dû à une accumulation de ressources rendue possible par l'amélioration des techniques et des connaissances, mais sans plus. Cela nous permet de nous concentrer sur la révolution des idées religieuses qu'engendre l'État. Ces changements sont si importants et concentrés dans une période déterminée que l'auteur a cru bon reprendre l'appellation que Karl Jaspers en a donnée : la période axiale¹⁶. Ces changements sont plus précisément : la *subjectivation du divin*, la *séparation du divin* d'avec l'ici-bas, de même que l'*unification* et l'*universalisation du divin*. Ces quatre éléments correspondent en fait à la notion de *transcendance*. Donc, le passage des sociétés sans État aux sociétés étatiques engendre la transition de l'immanence vers la transcendance.

¹⁵ GAUCHET. *La condition* [...], p. 81. Nous mettons en italique.

¹⁶ Précisons que la période axiale s'étend de 800 à 200 av. J.-C., et qu'elle touche plusieurs régions du monde : « prodigieuse vague de fond dont le déferlement, sur quelques siècles (entre 800 et 200 av. J.-C., approximativement), de la Perse à la Chine, de l'Inde à la Grèce, en passant par la Palestine, a scindé l'histoire des religions en deux, un avant et un après qu'on a conceptuellement peine, en effet, à recoller – et que K. Jaspers a proposé pour cette raison de nommer la "période axiale" de l'histoire universelle ». (GAUCHET. *La condition* [...], p. 42.)

2.2.1 La subjectivation du divin

Le passage des sociétés sans État aux sociétés avec État signifie l'implantation au sein de la société d'une instance du pouvoir¹⁷. C'est une organisation de dirigeants qui se met en place pour dominer le reste de la communauté. L'État, en d'autres mots, c'est selon nous le pouvoir organisé d'une minorité, qui est apte par nature à gouverner, sur la majorité.

Le fait que des individus commandent est la cause de deux déplacements significatifs. En établissant les règles à suivre, ceux qui gouvernent ne peuvent plus se référer à un ensemble de règles définies de tout temps et qu'ils n'auraient qu'à rappeler aux autres. Les dominants doivent inventer, innover et s'adapter aux circonstances imprévues. Le corpus de règles à suivre se diversifie. Tout n'est plus reconduction d'un ordre déjà établi, mais tout relève de la volonté du décideur. Comme ce dernier est justifié à diriger parce qu'il incarne ou représente le divin, il ne peut justifier ses ordres qu'en en faisant des décrets divins. La volonté du souverain est alors projetée sur la divinité. Celle-ci finit par revêtir la forme d'une volonté humaine agissant au présent parce que devant justifier au présent les règles nouvelles édictées par le souverain sur terre. Les deux déplacements sont donc, premièrement, un déplacement temporel consistant à croire que les lois du vivre-ensemble sont décidées au présent, parce que n'ayant pas été fixées une fois pour toutes dans un passé révolu. Deuxièmement, il y a déplacement d'une instauration impersonnelle des fondements du vivre-ensemble à une personnalisation de celle-ci :

Que les circonstances en viennent à donner au rapport de pouvoir une franche tournure d'opposition, et l'acteur souverain sera comme naturellement conduit à mobiliser au-dessus de lui la volonté supposée des puissances invisibles et à présenter sa propre action sous le signe d'une volonté rectrice sans l'étreinte consciente de laquelle l'édifice cosmique et humain s'écroulerait inmanquablement. [...] On voit le double déplacement que cela implique au regard du cadre strict d'un ordre reçu : déplacement d'abord du

¹⁷ Cela n'implique pas l'absence de pouvoir dans les sociétés préétatiques. Dans ces sociétés, il y a un pouvoir, mais il est impersonnel parce qu'il n'est pas dans les mains de quelqu'un. Les gens se voient imposer des règles, mais ce n'est pas une personne qui les dicte, mais un discours transmis à travers les générations.

passé où tout s'est joué vers le présent, et déplacement ensuite de l'impersonnalité essentielle du legs ancestral et des effets toujours contingents, dans le mythe, de l'action des héros instaurateurs vers la personnalisation de la teneur comme de l'application de la loi instituante, et de là, vers sa redéfinition en termes de nécessité.¹⁸

Avec l'État, le rôle des chefs n'est plus de rappeler, de faire revivre les règles qui guident au fond toutes les actions humaines comme c'était le cas dans les sociétés primitives. Les chefs ont dorénavant pour fonction de guider les hommes, de leur imposer ce qu'il faut faire. Ils ne transmettent plus les règles; ils les édictent. C'est pour cela que l'auteur parle d'une transition d'un « ordre *reçu*¹⁹ » à un « ordre *voulu*²⁰ ». Comme les circonstances et les individus changent constamment, l'ordre qui est ainsi voulu ne peut que changer à son tour. La règle de la société cesse alors d'être intangible. L'immobilité cède la place à la mobilité. Mais un point extrêmement important reste à souligner : dans les deux cas, l'ordre, qu'il soit reçu ou voulu, est considéré comme provenant du dehors de la sphère visible des hommes. C'est pour cela qu'autant les sociétés primitives que les premières sociétés étatiques sont des sociétés hétéronomes – et ce, même si les dernières le sont un peu moins, dans les faits, que les premières.

2.2.2 La séparation du divin

Revenons sur le premier déplacement mentionné précédemment : le déplacement temporel. D'abord, il faut rappeler que dans le monde de l'hétéronomie, le fondement de la réalité est extérieur à l'univers des vivants-visibles, donc extérieur à la volonté des individus. Ensuite, cette extériorité rattachée au fondement de l'ordre social peut être de deux types : temporel ou spatial. Dans la religion de l'immanence, qui est celle des sociétés primitives, l'extériorité du fondement est temporelle. Tout a été organisé dans un passé mythique, révolu.

¹⁸ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 36.

¹⁹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 31.

²⁰ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 31.

Cela signifie que rien ne peut être modifié de ce qui a été fixé, et que l'ordre des choses au présent est conforme au fondement de l'existence. Le passé ne pouvant revenir, l'extériorité du fondement est totale.

L'extériorité du fondement dans la religion de la transcendance qui apparaît avec l'État est quant à elle spatiale. L'ordre des choses, déterminé au présent par un dieu extérieur à ce monde-ci, est accessible justement parce qu'il est fixé au présent par une volonté divine. Le souverain qui incarne ou qui représente cette volonté a accès à celle-ci. C'est pourquoi l'extériorité du fondement est spatiale et non absolue dans la transcendance :

L'immanence suppose en réalité la scission irrémédiable d'avec le fondement; tandis que la transcendance le rapproche et le rend accessible. Pour le comprendre, c'est la dimension temporelle qu'il faut considérer. Lors du passage de l'immanence à la transcendance, il y a changement de temps : il y a, très précisément, saut du *passé* au *présent*. Aussi bien pourrait-on parler d'un changement d'élément, du passage d'une extériorité temporelle à une extériorité "spatiale" – et l'extériorité temporelle, l'extériorité symbolique du passé, est absolue, tandis que l'extériorité "spatiale", l'extériorité "réelle", au présent, est relative. L'immanence résulte de la différence du temps de l'instauration, depuis lequel il ne s'est rien produit, de sorte qu'en son infranchissable éloignement, et grâce à lui, il est totalement présent au sein d'un univers qui constitue son exhaustive et fidèle réplique, au plus mince détail près, et sa reviviscence indéfinie.²¹

Ainsi, la divinité qui est le fondement de toutes choses devient accessible aux hommes, mais cesse simultanément d'appartenir au même monde. La différence temporelle du fondement dans la religion de l'immanence était absolue. En devenant *réelle*, ce qui en fait une différence ontologique, elle devient relative. Le divin cesse d'appartenir au passé, mais devient d'un autre monde. C'est le passage, autrement dit, de l'unité à la dualité ontologique qui s'amorce.

²¹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 54.

2.2.3 L'inégalité chez les hommes

L'apparition de l'État est la cause du surgissement de l'inégalité parmi les hommes. Dans les sociétés préétatiques, le fondement de l'ordre collectif se trouvait complètement à l'extérieur de la réalité humaine, dans un autre temps. Cela faisait en sorte que personne ne pouvait se prétendre le représentant attitré ou l'incarnation même de ce qui organisait l'être-ensemble. Or, dans les sociétés étatiques, cela change parce que le fondement de l'ordre social se trouve en contact avec la réalité des hommes; il n'en est plus complètement détaché. Cela fait en sorte que certains individus représentent ou incarnent les dieux qui, eux, façonnent les lois de l'être-ensemble des hommes. C'est là que l'inégalité surgit. Ceux qui sont avec les dieux dominent, et les autres sont dominés :

C'est en effet qu'avec l'apparition de l'État, l'Autre religieux rentre dans la sphère humaine. Tout en conservant, naturellement, son extériorité vis-à-vis d'elle, il y pénètre et s'y matérialise. La coupure religieuse passait auparavant, en somme, entre les hommes et leurs origines, de manière à prévenir le surgissement d'une division entre eux. Avec l'émergence d'un appareil de domination, elle se met à passer entre les hommes eux-mêmes, au milieu d'eux, à les séparer les uns des autres. Dominants et dominés, ceux qui sont du côté des dieux et ceux qui ne le sont pas.²²

De sociétés préétatiques égalitaires, on passe donc à des sociétés étatiques divisées entre dominants et dominés. Chacun était auparavant de même nature que les autres membres de la communauté. Cela change quand certains sont considérés comme de nature divine ou comme étant plus près de celle-ci.

2.2.4 L'unification et l'universalisation du divin

La notion d'empire naît avec l'apparition de l'État. Nous avons précédemment vu que la division entre dominants et dominés est une caractéristique importante des sociétés étatiques. Cette domination s'exerce au départ au sein même de la communauté. Mais la logique de la

²² M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 29-30.

domination va de pair avec une logique de l'expansion. Les chefs d'une société qui sont justifiés à dominer les membres de cette société le sont à plus forte raison à dominer les individus des autres sociétés. L'État devient alors conquérant et cherche à élargir, au sens spatial et quantitatif du terme, son emprise. Toujours plus d'individus à dominer et de terres à conquérir en d'autres termes :

Il [le phénomène étatique] porte l'expansion conquérante dans ses gènes. Il est de sa nature de s'élargir en Empire. La relation de domination à l'intérieur est faite pour se projeter en domination extérieure. Dans la mesure où il se conçoit associé à l'origine et à la loi de toutes choses, le personnel du pouvoir ne peut imaginer son autorité que la plus englobante possible, d'autant plus qu'il se voit comme tellement différent de ses assujettis qu'à ses yeux ceux du dehors n'ont pas moins de vocation à lui être soumis que ceux du dedans.²³

Le dirigeant d'un État cherche ainsi à étendre son emprise sur le plus grand nombre possible, parce que seul lui est justifié à diriger. Le reste ne peut que lui être soumis. Autant dire que le monde doit lui être soumis dans ce cas. C'est ainsi que la perspective de l'*universel* apparaît. Et si l'action du souverain vise l'universel, il va de soi que la légitimation de cette action ne peut émaner, en bout de course, que d'une volonté divine unifiée et universelle. L'éparpillement des dieux au pouvoir restreint du polythéisme commence à ne plus concorder avec ce qui se passe en ce monde : « L'extension impériale fait naître comme une demande d'unification. La dispersion des dieux jure en face du rassemblement politique. [...] L'empire, à un moment donné, provoque chez ses acteurs un décalage entre ce qu'il est objectivement et la manière de se représenter les divinités qui le commandent. Il oblige confusément à penser une conjonction des principes spirituels supposés soutenir sa destinée.²⁴ » Au fond, l'idée d'empire, donc d'un monde réuni, n'est compatible qu'avec la conception d'un dieu réuni, donc d'un dieu unique et universel.

²³ GAUCHET. *La condition* [...], p. 86.

²⁴ GAUCHET. *La condition* [...], p. 88.

2.3 *Le monothéisme juif*

Le premier véritable monothéisme qui apparaît dans l'histoire humaine, c'est-à-dire la première religion dont le dieu est unique, omnipotent, universel et séparé du monde, est le monothéisme hébreux. C'est le mariage de la nécessité structurale et de la contingence historique qui permet d'expliquer cette rupture majeure. Ce qui relève de la nécessité de structure, c'est la propension vers l'universalisation et l'unification du divin, et vers sa disjonction d'avec l'ici-bas. Ces idées sont liées à la dynamique étatique qui est celle de l'Égypte despotique des pharaons. Elles ne peuvent toutefois pas, à elles seules, déboucher sur un monothéisme radical. Des circonstances doivent venir les mettre en œuvre. C'est la situation du peuple d'Israël en exil en Égypte qui viendra concrétiser ces idées.

Le dieu du peuple exilé ne peut qu'être tout-puissant et universel, parce qu'il doit dominer les dieux de l'opresseur : les dieux égyptiens. S'il les surpasse, c'est qu'il est le dieu des dieux. Cette logique mène vers l'idée d'un seul dieu vrai et tout-puissant. De plus, comme ce dieu surpasse tous les maîtres du monde et dieux possibles, il ne peut qu'être d'au-delà du monde, donc un dieu universel et détaché. Le monothéisme pur voit ainsi le jour chez un petit peuple opprimé qui se sert d'une tendance située à l'intérieur de l'organisation du pouvoir de son oppresseur. Nous constatons ici que c'est bel et bien une conjoncture historique précise, la situation du peuple hébreux en exil, qui permet de pousser jusqu'au bout la logique religieuse se rattachant à la dynamique étatique :

Ainsi invente-t-elle [la réponse donnée par les hébreux au système religieux de la puissance oppressive égyptienne] un dieu comme on n'en avait pas connu : un dieu construit en opposition à toute autre espèce de dieux. Le dieu de la sortie d'Égypte : un

dieu incommensurable avec les dieux des Égyptiens, tout à fait à part et bien plus puissant qu'eux – potentiellement, donc, le seul véritable dieu. [...] C'est en fonction de cette nécessité extrêmement spéciale de dominer ce qui vous domine et de s'assurer de son identité face à ce qui menace de vous dissoudre, et uniquement en fonction d'elle, que l'utilisation des *virtualités spirituelles latentes au sein de la matrice despotique* a franchi les limites où leur expression s'est arrêtée partout ailleurs.²⁵

Le judaïsme est peut-être la première forme de monothéisme complètement réalisée, c'est-à-dire une religion avec un seul dieu qui est, du même coup, un dieu universel et détaché du monde des hommes. Or, ce détachement d'avec l'ici-bas demeure relatif. Bien que tout-puissant et universel, le dieu des juifs est relié à son peuple. Ce lien entre Dieu et le peuple élu est matérialisé dans des choses concrètes, comme le Temple. La disjonction entre le divin et l'humain n'est donc pas totale au sein du judaïsme : « Au travers de l'élection de son peuple, le dieu unique et séparé reste un dieu intimement associé à ce monde, son union indissociable avec Israël le garde foncièrement soudé à la sphère des hommes et aux choses d'ici-bas – et d'abord à son *Lieu* parmi les hommes, à son Temple, à sa Ville, à sa Terre, tous également pénétrés de sa sainteté.²⁶ »

Si la séparation absolue entre les deux mondes n'est pas réalisée dans le monothéisme juif, elle y est tout de même potentielle. Il faudra, encore une fois, que quelque chose de contingent vienne activer cette potentialité.

2.4 *Le christianisme comme religion de la sortie de l'hétéronomie*

Une idée d'une grande importance finit par naître au cœur du judaïsme : celle d'un messie. La venue d'un messie devient ainsi une nécessité structurale liée au monothéisme juif. La

²⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 144-145. Nous mettons en italique.

²⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 156.

conception qu'ont les hébreux de Dieu les oblige à attendre qu'un envoyé divin vienne soumettre l'ensemble de la terre à la volonté du vrai Dieu. Cette nécessité finira par rencontrer l'élément concret qui la concrétisera: le personnage historique qu'est Jésus de Nazareth.

Jésus jouera bel et bien le rôle d'un messie. Cependant, sa situation, ses gestes et ses paroles feront de lui un messie d'un genre particulier. Cette spécificité christique se résume à ceci : la cohabitation du divin et de l'humain dans une seule personne. Pour la première fois dans l'histoire humaine, la dé-hiérarchisation du monde humain et du monde divin devient théoriquement possible. La matérialisation de cette idée dans le dogme de l'Incarnation en fera l'élément central du mouvement d'idées qu'est la religion chrétienne.

Les nécessités structurales du christianisme finiront par rencontrer, au fil des siècles, des événements et phénomènes contingents qui prépareront le terrain, en Europe occidentale, à la remise en question des médiations herméneutico-spirituelle et politique entre Dieu et les hommes. Au bout de ce parcours surgiront la conscience explicite du rapport direct qu'il peut y avoir entre les croyants et Dieu et celle d'un pouvoir terrestre coupé de toute autorité religieuse. Le temps de la Réforme et de la Modernité politique sera alors venu.

2.4.1 La rupture christique

Le premier point à éclaircir est la question de la nécessité de l'événement à la source du christianisme : la venue et l'action de Jésus²⁷. C'est encore la dialectique entre la nécessité

²⁷ Tout comme Gauchet, nous ne portons pas de jugement sur la nature (humaine ou divine) du personnage historique qu'est Jésus de Nazareth ni sur l'écart qu'il peut y avoir entre ces actions et paroles réelles et le récit qu'en ont fait les évangélistes : « Jésus, le Christ – ou ce qui a correspondu à ce personnage, je n'entre pas dans ce débat » (GAUCHET. *La condition* [...], p. 99.); « étant bien entendu que nous ignorons la part qui revient au personnage historique Jésus et celle des disciples qui ont mis sa figure en forme; ce qui s'est réellement passé est destiné à nous

structurale et la contingence des événements qui permet de répondre à cette interrogation. L'apparition de l'homme qu'est Jésus de Nazareth, de même que les circonstances auxquelles il a dû réagir sont des éléments contingents. Quant à elles, les façons de réagir aux situations, de même que les grandes lignes des paroles professées s'inscrivent dans un tissu de possibilités préparées de longue date. Le judaïsme avait effectivement préparé le terrain et les esprits à la venue de quelqu'un qui jouerait le rôle d'un messie :

Jésus eût pu ne point paraître. Les conditions qui l'ont porté, les tensions qui l'ont appelé, les moyens qu'il a mobilisés n'en eussent pas moins été en place et au travail. Rien n'oblige à ce qu'une situation trouve son homme. En revanche, à partir du moment où il paraît, les orientations de son action, les lignes de force de son entreprise s'imposent à lui de manière relativement déterminée. Non pas qu'il soit condamné à faire tout ce que la situation commande de faire, qu'un autre eût aussi bien accompli à sa place. Mais que son intervention ait forcément à s'inscrire dans un champ de possibles rigoureusement défini et balisé en son organisation globale, dont il fera ensuite un usage tout aussi forcément singulier, parce que plus ou moins exhaustif, parce que plus ou moins heureux, etc.²⁸

Si Jésus a été obligé, en quelque sorte, de remplir la mission d'un messie, il ne l'a toutefois pas fait d'après la façon prévue. D'où l'originalité d'un personnage qui, elle, résulte de la contingence individuelle.

Jésus est un messie qui ne ressemble pas au messie attendu par Israël. Le bon sens veut que le peuple élu finisse par dominer tous les autres peuples, sinon les rayer de la carte, afin de résorber le paradoxe de son élection par un Dieu universel. En effet, si le seul Dieu qui existe est omnipotent et universel, il n'est pas logique qu'il ne soit que le Dieu d'un peuple relativement restreint. Le seul et vrai Dieu est Dieu de tout ce qui existe. Il faut donc un messie pour conquérir le monde et le soumettre à la volonté divine : « Plus la grandeur de Dieu est affirmée, plus la

demeurer mystérieux; mais peu importe, ce qui compte c'est le récit que nous en avons qui, lui, est formidablement parlant. » (GAUCHET. *La condition* [...], p. 101.)

²⁸ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 171-172.

tension [entre l'universalité du Dieu d'Israël et la particularité de ceux qu'il a choisis entre tous les peuples] devient scandaleuse, plus elle appelle la solution messianique, c'est-à-dire la victoire finale de Dieu dans l'histoire sous la forme du rassemblement des nations dans la paix autour du peuple-prêtre d'Israël.²⁹ »

Même s'il n'est pas l'envoyé qu'on attendait, Jésus résout néanmoins ce problème en faisant de Dieu, le dieu de tous les hommes. Ce qui est inattendu, c'est la voie empruntée pour effectuer cette tâche. Avec Jésus, Dieu est universel et maître de tout, non pas parce qu'il envoie un messie pour tout lui soumettre, mais parce qu'il est complètement disjoint de ce monde-ci. Ce qui continuait d'unir le Dieu d'Israël avec le monde disparaît avec l'homme de Nazareth. La coupure est nette. Plus de peuple élu, ni de sanctuaire lui servant de demeure. Le Dieu de Jésus ne se mêle pas des choses de ce monde, notamment de celles politiques. Chacun peut alors l'atteindre s'il se défait de ce qui le retient au monde, donc s'il devient étranger à ce monde en entrant dans son intériorité. Le Dieu de Jésus peut ainsi se voir attribuer sans problème le statut de Dieu universel :

Car son dieu est à ce point dégagé des liens de ce monde qu'il n'y aurait pas sens à affronter en son nom les trônes et les dominations terrestres. C'est dans le secret des cœurs qu'il se livre, à distance infinie de ce que César exige, et qu'il faut lui rendre, dans la certitude tranquille que le vrai royaume est ailleurs. L'universelle omnipotence de Dieu, ce n'est pas dans le futur empire du monde qu'elle se dessine, c'est dès à présent qu'elle s'atteste, dans son étrangeté radicale aux affaires de ce monde, *étrangeté telle qu'il ne connaît point de peuple mais seulement des êtres intérieurs*, portés à la hauteur de son entente par leur propre dégagement des choses du monde et repli pur en eux-mêmes.³⁰

Ce qu'il y a de particulier et de nouveau avec Jésus, c'est le fait que la nature divine côtoie dans cet homme une nature humaine n'ayant aucun attribut semblable à ceux de la

²⁹ GAUCHET. *La condition* [...], p. 99.

³⁰ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 160. Nous mettons en italique.

divinité. Jésus est tout sauf un homme puissant, splendide et cherchant la domination par les armes. Il est l'homme ordinaire qui promeut la paix et qui meurt sur la croix. Cela est radicalement nouveau, car Jésus ne joue pas le rôle d'un envoyé divin voulant être un chef politique. En lui, la séparation entre le pouvoir terrestre et la divinité s'opère. Qui plus est, si Dieu n'a pu s'adresser aux hommes directement, c'est-à-dire sans le truchement de Jésus, c'est que sa nature dépasse de loin celle des hommes; qu'il est trop éloigné d'eux :

Lorsqu'en effet la jonction de l'humain et du divin s'opère loin du pouvoir en un homme ordinaire, elle se met à signifier le contraire, de par cette désinsertion de la chaîne des supériorités terrestres, de ce qu'elle véhiculait traditionnellement. Au lieu d'attester de la proximité substantielle de l'autre, elle se met à désigner sa distance infinie; au lieu d'identifier le corps collectif à son fondement de l'au-delà, elle fait ressortir la différence abyssale qui les sépare. Pour que la vérité de Dieu nous parvienne, il a fallu qu'il prenne forme analogue à la notre – éclatante façon de nous dire en même temps l'inconcevable étrangeté de sa nature propre. Sa proximité en Christ est signe inépuisable de son infigurable éloignement.³¹

En plus de signifier, par sa situation, la coupure entre la divinité et le pouvoir des hommes, Jésus proclame explicitement cette séparation. La logique messianique aurait voulu que Jésus, pour qu'il soit messie, devienne roi et qu'il s'efforce de rassembler par la force tous les hommes pour les soumettre au règne du vrai et seul Dieu. Ainsi, il aurait institué une théocratie universelle dont le pouvoir aurait émané tout droit de l'autre monde. L'ensemble des hommes auraient ainsi été unis au fondement de toute chose. Or, les paroles de Jésus sont des mots de paix. Il veut conquérir le plus grand nombre de personnes, même les non-juifs, mais c'est la conversion intérieure qu'il désire :

Car il ne fait pas qu'aller se situer à l'opposé de la place par avance assignée au monarque messianique. Il enseigne le contraire de ce qu'eût été son message et sa norme implacable. Là où le roi des derniers jours eût appelé à la *guerre*, Jésus annonce l'*amour*. La loi de l'autre monde, autrement dit, celle dont il porte témoignage, n'a rien à voir avec les suprêmes impératifs de la puissance en ce monde. La victoire de la vraie foi, ce ne sera pas le rassemblement de tous les hommes sous un règne unique conjoignant lui-même le

³¹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 163.

ciel et la terre; ce sera le renversement complet de ce qui fut l'universelle règle des hommes.³²

La spécificité du Dieu chrétien est donc sa complète altérité, ce qui n'est pas sans conséquences majeures sur la conception que les hommes peuvent avoir d'eux-mêmes. En effet, Dieu n'est pas seulement tout-puissant, ce qui placerait les hommes en bas de l'échelle dont il occupe le haut, mais il n'est pas situé sur la même échelle qu'eux. Des deux options possibles en matière de coexistence du règne de Dieu avec le règne de l'ici-bas, c'est non pas l'emboîtement hiérarchique qui l'emporte avec le christianisme, mais la dualité égalitaire qui apporte une plus grande valorisation de l'ici-bas. Ce n'est pas une hiérarchie dans laquelle les choses de ce monde-ci et les hommes qui s'en occupent sont dévalorisées au profit des choses de l'autre monde et de ceux qui en prennent soin – Dieu et ses représentants – qui l'emporte. La séparation divine rend ainsi concevable la fin de la hiérarchie parmi les hommes. En effet, si Dieu est totalement coupé de ce monde, plus aucun individu ne pourra véritablement être en contact avec lui ni se dire dieu lui-même. Plus personne ne pourra donc se dire d'une nature différente de celle des autres individus, ce qui consolide la notion d'égalité chez les hommes :

Mais le Dieu chrétien n'est pas qu'un dieu grand, et comme tel imprononçable ou infigurable, tant sa puissance passe nos forces. C'est avant tout un dieu *autre* – non pas un dieu nous écrasant de son omnipotence du haut d'une hiérarchie dont notre indignité nous interdit de seulement regarder le sommet, un dieu dont l'absolu s'épanouit en fonction même de sa séparation d'avec notre monde. Non pas un dieu dont la puissance s'affirme à la mesure de la réduction de notre liberté, un dieu dont la plénitude propre se déploie à la mesure de l'élargissement de notre autonomie. Ce qu'on tient ici, soit dit au passage, c'est la condition métaphysique de possibilité de la dissolution du principe hiérarchique dont notre monde a été le théâtre. C'est en Dieu que s'est d'abord opérée la révolution de l'égalité, dans l'avènement du dieu séparé.³³

³² M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 164.

³³ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 106-107.

2.4.2 Le dogme de l'Incarnation

La formulation du dogme de l'Incarnation³⁴ est une étape importante dans le processus de sortie du monde de l'hétéronomie, parce qu'elle est la première démarche concrète et explicite qui détruira le subordination des choses humaines à celles de l'autre monde. En effet, si les deux ordres de réalité sont complètement disjoints, alors ils peuvent tous les deux exister par eux-mêmes; ils sont tous les deux consistants. Le monde terrestre se referme alors sur lui et acquiert une valeur intrinsèque. Il devient possible de regarder vers l'autre monde sans délaisser ce monde-ci.

Cela finira par influencer le lien social et politique des hommes. C'est la hiérarchie, donc l'inégalité politique et sociale, qui finira par être affectée par cette distanciation égalitaire entre les deux mondes. Si plus personne sur terre n'incarne ou n'est rattaché au divin, plus personne n'est par nature supérieur à autrui, donc pouvant légitimement le dominer et le diriger sans son accord. Cela a été rendu structurellement possible par la venue de Jésus. C'est pour cela que Gauchet parle de « virtualités inscrites dans le dispositif christique³⁵ ». Comme toute virtualité, la dissociation entre les deux mondes en Christ aurait pu rester qu'une simple potentialité. L'Incarnation, en tant que dogme, vient toutefois expliciter et officialiser cette idée, donc la mettre en mouvement en quelque sorte :

Mais le facteur supplémentaire qui, dans le cas chrétien, va libérer le jeu dynamique de ces contradictions [c.-à-d. viser l'au-delà sans pouvoir renoncer à l'ici-bas] qui auraient,

³⁴ Gauchet cite la déclaration de Chalcédoine de 451 où est affirmée la présence des deux natures dans la personne de Jésus-Christ : « "Il faut confesser un seul et même fils, N.S.J.C., le même parfait en divinité et le même parfait en humanité, Dieu vraiment et le même vraiment homme, composé d'une âme et d'un corps, consubstantiel au père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf ce qui est du péché [...]. Un seul et même Christ, Fils, Seigneur unique engendré, qui doit être reconnu en deux natures sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée par l'union, mais les propriétés de l'une et de l'autre étant sauvegardées en une seule hypostase." » (É. AMANN *et al.* *Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, 2^e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1932, col. 2194-2195 cité dans M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 174.)

³⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 174.

ainsi, fort bien pu être contenues, c'est le dogme de l'*Incarnation*. C'est-à-dire l'attestation vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de réalité, et de leur pleine consistance à chacun. Dieu prenant forme humaine, c'est Dieu se découvrant tout autre, à ce point différent, éloigné, que sans le secours de la révélation il fût resté ignoré des hommes. Mais c'est du même coup la sphère terrestre acquérant consistance autonome, devenant ontologiquement complète par elle-même, à sa façon – prenant en tout cas assez de dignité, si inférieure que doive rester sa réalité spéciale, pour que le Verbe s'y fasse chair. De par leur union mystique en Christ, l'humain et le divin se disjoignent et se différencient définitivement, comme se défait en son principe l'intrication hiérarchique du séjour terrestre et du règne céleste.³⁶

2.4.3 L'Église médiatrice

La médiation christique doit être prolongée par une médiation herméneutique. La venue du Christ et son message ne doivent pas uniquement être commémorés et répétés, mais aussi approfondis et interprétés. Le sens de sa venue et de son message étant sibyllin, il demande à être décrypté.

L'Incarnation est à la base du développement de l'Église comme institution à vocation herméneutique. La difficulté à accepter comme rationnel le fait présumé de l'Incarnation a créé le besoin d'experts du sens qui dévoilent la signification du personnage à la fois homme et Dieu qu'est Jésus-Christ. La tâche est si complexe que seule une minorité de gens qualifiés (le clergé) peuvent parvenir à donner *la* bonne interprétation. La doctrine officielle de l'Église découle ainsi de l'idée d'Incarnation :

Très vite, le mystère – le défi à l'intelligence, l'absurdité logique de l'incarnation – devient un aspect de la foi chrétienne. Le sommet de l'exercice rationnel est la confrontation à l'incompréhensible, de telle sorte qu'il enclenche une dialectique serrée du recours à l'autorité et de l'encouragement à la transgression intellectuelle. La vérité du plan divin est trop forte pour les esprits ordinaires; il faut pourtant qu'il y ait des virtuoses pour affronter cet ineffable où se cache la suprême vérité. Face à la difficulté constitutive du message chrétien pour les moyens de l'homme, on a besoin d'un guide et d'une garantie institutionnelle; ce ne peut être que la tradition d'une Église qui, petit à petit, va

³⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 97.

élaborer une sagesse humaine à la mesure du mystère divin dont elle participe puisqu'elle a été instituée en mémoire du Christ.³⁷

Le fait que l'on considère Jésus-Christ à la fois comme un homme et comme un dieu n'est pas la seule raison ayant conduit à la formation d'une Église. L'incertitude est aussi logée au cœur de son message. Cette incertitude qui exige une interprétation est liée à la forme de ce message. Ce dernier se compose de deux choses. D'abord, il y a les paroles du Christ. Celles-ci sont, en majeure partie, des récits imagés, des paraboles qui contiennent un enseignement moral et spirituel. C'est cet enseignement qu'il faut rechercher grâce à l'interprétation des évangiles. Ensuite, il y a les gestes du Christ. Étant l'incarnation de Dieu sur terre, il est important d'examiner ce qu'il a fait, comme ses miracles et sa soumission à la fin de son existence. Ses actions, tout comme ses paroles, sont donc à déchiffrer. Cela exige la présence d'une organisation, comprenant un personnel spécialisé, qui est dévolue à cette fin : « Jésus ne délivre pas un message impératif et univoque, il n'expose pas une foi en articles; il s'exprime par paraboles; il prêche par l'exemple. Il *est* la vérité, mais il ne dit pas directement ce que l'on doit croire en fait de vérité. C'est en ce sens que je parlais d'une manière symbolique de se présenter. Il n'y a de réception de l'idée chrétienne et du message du Christ que sous le signe d'une démarche interprétative et d'une organisation dévolue à cette fin.³⁸ »

L'Église chrétienne se développe donc parce que le statut d'homme-dieu, de même que le message de Jésus-Christ posent un problème d'interprétation. La transformation de cette institution en *véritable instance de médiation et de pouvoir spirituel* ne vient toutefois qu'un millénaire après la venue de Jésus. C'est la réforme grégorienne qui concrétise ce changement au

³⁷ GAUCHET. *La condition* [...], p. 113.

³⁸ GAUCHET. *La condition* [...], p. 109.

sein de l'Église. Cela se fait en réaction à un changement concernant l'économie, la société et le travail. Autour de l'an mil, le monde terrestre devient un horizon pour lui-même, c'est-à-dire qu'il acquiert une valeur intrinsèque. La population croît rapidement, les paysans se mettent à exploiter leur terre, etc. La vie en ce monde prend de la valeur et on travaille de plus en plus en vue d'accumuler des biens matériels et d'en faire le commerce. Ce renversement du mode d'occupation de l'ici-bas prend forme après presque un millénaire de religion chrétienne. Et il s'étalera sur trois siècles. Le monde coupé de l'au-delà, donc le monde clos, devient le *monde plein*. Plus précisément, il s'agit ici d'une

phase d'expansion décisive, entre 1000 et 1300, au terme de laquelle on aboutit à ce que Pierre Chaunu appelle un "monde plein", pour désigner l'aspect démographique d'un monde dont tout l'espace est occupé. [...] En Occident, il est plein en ceci qu'il est non seulement rempli, mais exploité pleinement, et surtout organisé à la base, dans la paysannerie au premier chef, pour un type de travail qui vise à une plénitude intrinsèque. D'une certaine manière, se trouve ainsi mise en application, dans le domaine matériel, une signification fondamentale que véhiculait le christianisme au travers de son dogme central, l'Incarnation : la vie en ce monde possède une signification par elle-même et pour elle-même.³⁹

Même si le christianisme était porteur d'une possibilité structurelle pouvant déboucher sur l'appropriation et le développement du monde terrestre, cela ne suffisait pas, même si cela était nécessaire, pour que le *monde plein* surgisse. Des éléments contingents d'ordre économique, social, civilisationnel et même naturel sont entrés en jeu pour pousser la possibilité chrétienne à se développer :

Elle [la transformation du rapport au monde de l'an mil] sort d'un concours de circonstances, d'une conjonction de facteurs, aussi improbable que celle qui a rendu possible l'émergence du monothéisme juif. L'effondrement de l'Empire carolingien, en particulier la désagrégation des structures néo-romaines qui s'étaient maintenues jusque-là avec le grand domaine et l'économie esclavagiste, joue un rôle évidemment capital. En même temps, il faut des conditions positives : l'arrêt des invasions qui étaient un facteur perturbateur, la fermeture relative d'un espace politico-social à l'intérieur duquel des évolutions endogènes peuvent courir. Des conditions climatiques semblent intervenir,

³⁹ GAUCHET. *La condition* [...], p. 139-140.

relativement favorables pour une économie agricole. Et puis, une christianisation en profondeur. Les mille ans d'inculcation et d'acculturation n'ont pas servi à rien.⁴⁰

Le *monde plein* oblige à repenser son rapport avec le divin. En effet, si la vie sur terre acquiert une valeur pour elle-même et que le monde d'ici-bas mérite et même doit être exploité et occupé, il faut revoir la signification de cette vie et de ce monde par rapport à l'autre vie et à l'autre monde. Le monde terrestre devenant autonome, donc clos, le besoin d'une union entre ciel et terre devient de plus en plus présent. Il faut un intermédiaire pour se placer entre les deux réalités et les unir. C'est ce besoin qui motivera l'Église du XI^e siècle à se vouloir la vraie et seule instance de médiation, donc à s'affirmer comme pouvoir spirituel et médiateur. Cela implique une transformation de l'Église en appareil centralisé, unifié et séparé de la société. C'est le moment de la réforme grégorienne : « C'est alors qu'elle [l'Église] devient pleinement le pouvoir spirituel et le pouvoir médiateur dont nous avons vu les éléments se mettre en place petit à petit au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne. Elle s'érige en intermédiaire sacramentel et pastoral obligé entre le ciel et la terre. L'Église se constitue pour ce faire en appareil unifié et centralisé, à part de la société, composé de spécialistes détachés par le célibat des liens du sang.⁴¹ »

2.4.4 La remise en cause de la médiation herméneutico-spirituelle

La légitimité et le pouvoir que l'Église se donne en ce qui a trait aux questions de vérité et d'interprétation débouchent sur un résultat qui est loin d'être voulu par l'institution. Nous avons vu que le message christique commande une interprétation sans fin dans le but d'atteindre la volonté de Dieu qui s'est servi d'un intermédiaire pour transmettre sa volonté aux hommes. Le

⁴⁰ GAUCHET. *La condition* [...], p. 138.

⁴¹ GAUCHET. *La condition* [...], p. 136.

Christ crée une ouverture herméneutique impossible à refermer au lieu de n'être qu'un porte-parole qui ne fait que transmettre aux hommes un message clair émanant de la divinité, donc qui n'a qu'à être suivi à la lettre. Cette incertitude logée au plus profond du message christique appelle donc un effort d'interprétation pour rendre le bon message. C'est là que l'Église vient jouer son rôle d'intermédiaire herméneutique. Elle se positionne comme la seule interprète possible du message du Christ, donc la seule à pouvoir dire la vérité. Elle veut contrôler les croyances des gens. Or, en faisant cela, elle travaille inévitablement contre elle-même. En effet, en s'appropriant le monopole de la vérité et de la bonne interprétation, elle montre par le fait même que son interprétation en est une parmi d'autres possibles. Elle explicite la non-évidence de la vérité, car si celle-ci était si certaine, l'Église n'aurait pas à l'imposer aux fidèles et à vouloir la défendre à tout prix :

Quand il faut à l'inverse se préoccuper d'imposer le contenu détaillé des observances et de la croyance, et davantage encore, d'exercer une emprise rectrice sur la teneur de chaque acte de foi individuel, c'est que la détermination de ce qu'est en vérité la vivante volonté de Dieu est admise faire foncièrement question. Le paradoxe explosif du dessein d'assujettissement spirituel devenant alors qu'il légitime du même coup un appel direct des croyants, par-dessus la tête de son appareil et de ses agents, à la source suprême de toute justice et de toute lumière. La bureaucratie de la croyance ne va pas sans tacite reconnaissance de l'autonomie des consciences.⁴²

Le fait que l'Église se dise détentrice de la vérité n'est pas le seul élément menant à une remise en question de la médiation herméneutico-spirituelle de cette institution. Son statut même d'intermédiaire obligé entre l'humain et le divin pose foncièrement problème. L'Église ne peut être cet intermédiaire parce que cette place a été occupée une fois pour toutes par Jésus. Elle ne peut se placer entre Dieu et les hommes, mais seulement proposer une interprétation du message christique. En outre, Jésus a signifié le retranchement de Dieu par rapport au monde. Son éloignement vis-à-vis des hommes est si important que c'est uniquement l'effort intérieur de

⁴² M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 190.

chacun qui permet de vraiment s'en approcher. En effet, Dieu étant à ce point différent et coupé du monde, chacun peut légitimement tenter de s'en approcher, c'est-à-dire de connaître sa volonté et de comprendre ses desseins. En fait, c'est l'idée d'une organisation détenant seule le monopole de la médiation qui est incompatible, sur le fond, avec celle d'un Dieu si différent que seul l'individu retranché dans son intériorité peut y avoir accès :

Ce qui, autrement dit, légitime son existence [c.-à-d. celle de l'Église] – l'incertitude de la compréhension humaine quant à la vérité révélée – est simultanément ce qui fonde la mise en cause de son autorité – car si Dieu est véritablement cet autre inépuisablement différent, en sa suprême sagesse, de ce que nous parvenons à en comprendre, alors il n'est que le tréfonds du cœur pour accueillir l'énigmatique, le bouleversant excès du sens. Toute prétention à s'interposer entre l'ultime altérité et l'extrême intériorité devient exorbitante imposture, tout pont communautaire jeté vers l'abîme du ciel apparaît comme méconnaissance idolâtre de la transcendance, telle qu'avérée par le fait même de la révélation.⁴³

2.4.5 La remise en cause de la médiation politique

La disjonction entre l'ordre terrestre et celui céleste signifiée en Jésus-Christ n'aboutit pas uniquement à une remise en question de la médiation herméneutico-spirituelle qu'exerce l'Église. Elle mène aussi à une transformation de la médiation politique exercée par les dirigeants de ce monde. Jusqu'à l'ère chrétienne, les chefs politiques ne peuvent tirer leur légitimité que d'un lien avec le divin ou d'une incarnation de celui-ci. Le pouvoir se situe à la jonction de l'humain et du divin. Avec la médiation christique, cela commence à changer dans l'Occident chrétien. Le roi ne peut plus personnifier, en principe du moins, le fondement religieux de tout ce qui existe, dont le corps social et son ordre, c'est-à-dire être le médiateur politique entre l'humain et le divin. Il continue tout de même à avoir une justification religieuse pour régner, mais la nature de celle-ci change :

⁴³ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 192.

Il y a deux ordres de rôles comme il y a, irrécusablement séparés par leur consubstantialité en Christ, deux ordres de réalité : ce qui relève du gouvernement de ce bas monde et ce qui regarde les obligations envers l'autre monde. Puissance sur les corps et direction des âmes. En aucun cas la sacralité du pouvoir terrestre ne saurait plus procéder, comme elle avait coutume d'en exciper, d'une personnification de la source invisible de toute règle et de toute vie. Notons bien que cette sacralité n'est aucunement niée pour autant. Elle est même expressément confirmée : il faut bien que le Tout-Puissant ait consenti à l'établissement de l'autorité souveraine pour qu'elle existe. Simplement, elle n'est plus fondée à se dire concrétisation charnelle de la loi du ciel.⁴⁴

L'humain et le divin ayant été séparés en Jésus-Christ, ce sont en même temps le pouvoir terrestre et celui spirituel qui ont été coupés l'un de l'autre. Le roi qui dirige sur terre ne peut plus alors prétendre détenir un pouvoir autre que celui qu'il a sur les corps. Son pouvoir demeure sacré, certes, mais cette sacralité ne résulte pas d'une incarnation ou d'une personnification de la divinité, puisque les deux ordres de réalité ont été une fois pour toutes réunis et séparés dans la personne de Jésus-Christ.

La métamorphose de la sacralité du roi se fait grâce à deux éléments. D'abord, il y a la cause nécessaire mais non suffisante qu'est la remise en question de la médiation politique due à la dualité chrétienne. C'est ce que nous venons tout juste de voir. À cette nécessité de structure vient se greffer une contingence historique : les prétentions impériales de l'Église. Celles-ci obligent les chefs politiques à cesser de légitimer leur pouvoir en le faisant reconnaître par l'Église. Cette dernière contraint les pouvoirs laïcs à se positionner en égaux du pouvoir pontifical en ce qui regarde l'administration et la gouverne des choses d'ici-bas. En cessant d'être transférée par l'intermédiaire qu'est l'Église, la légitimité du pouvoir, si elle demeure d'essence religieuse, doit donc descendre directement de Dieu. C'est ainsi que se transforme la sacralité du pouvoir royal :

⁴⁴ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 196-197.

Ainsi acculé à la défensive et menacé dans la plénitude de ses prérogatives [par les prétentions impériales de l'Église], le souverain temporel sera conduit du coup à mobiliser en réponse les ressources de nature à lui garantir une légitimité indépendante par ailleurs inscrites dans la religion de la transcendance et son noyau primordial. Car si l'Église est fondée à affirmer son irréductible originalité d'appareil de salut, le pouvoir politique ne l'est pas moins, de l'autre côté, à exciper d'une sacralité *sui generis*, directement dépendante de Dieu seul et libre de toute dette envers la puissance spirituelle.⁴⁵

Il est nécessaire ici de préciser que cette transformation de la sacralité royale, donc de la légitimation religieuse du politique, s'opère de façon subtile sur quelques siècles avant d'éclater à la Modernité avec la doctrine du droit divin. Plus précisément, l'auteur fait débiter ce processus aux XIII^e et XIV^e siècles avec l'émergence des monarchies nationales d'Occident. Cela revient à dire que même si le développement de l'État absolu est largement attribuable aux conflits religieux⁴⁶, il demeure que la révolution politique moderne a des racines qui remontent au Moyen-Âge chrétien : « Révolution invisible en laquelle se joue ni plus ni moins le commencement de la politique moderne. C'est le tournant capital des XIII^e-XIV^e siècles, qui va constituer les monarchies nationales de l'extrême Occident – l'anglaise et la française surtout – en laboratoires d'une très lente et décisive transformation d'où surgira au bout du compte cette nouveauté prodigieuse : le pouvoir représentatif.⁴⁷ »

Afin de se donner une légitimité qui leur soit propre, les pouvoirs temporels ont dû se pourvoir d'une sacralité indépendante de celle transmise par l'Église. Pour ce faire, ils ont rapatrié, dans ce monde-ci, le caractère perpétuel des choses de l'autre monde. Cette étape est cruciale parce qu'elle permet aux pouvoirs temporels de se départir de leur dépendance à l'égard

⁴⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 199.

⁴⁶ Voir : sous-sections 3.1.1. à 3.1.4.

⁴⁷ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 200.

du médiateur institutionnel qu'est l'Église, le lien avec celle-ci visant à sacraliser leur pouvoir, donc à le légitimer :

L'entreprise s'inscrit dans le prolongement direct de la recomposition à la fois concurrentielle et mimétique des pouvoirs temporels par rapport à l'Église. Elle constitue une systématisation de leur long travail pour asseoir une sacralité qui simultanément leur soit propre et vaille celle administrée par la hiérarchie spirituelle. Le supplément de sacralisation, en l'occurrence, va consister à élever par la perpétuité les institutions de la terre au rang des entités du ciel [...]. Ainsi l'infusion d'une durée sans terme dans les institutions humaines aboutit-elle à transporter sur terre quelque chose de l'éternité divine. Mais aussi à faire surgir une catégorie nouvelle d'êtres sacrés, personnes abstraites, fantômes collectifs, dont nous sommes membres et qui nous écrasent, déités de l'immanence que nul n'a vues et auxquelles pourtant nous ne cessons de nous dévouer, l'État invisible et la Nation éternelle. Personnification et subjectivation transcendantes de l'entité collective qui livrent la clé du développement politique moderne : on ne peut comprendre ce qu'il a produit de plus original, à savoir un système d'institutions impersonnelles, en dehors de la formation de ces personnes aussi efficaces que fictives.⁴⁸

Pour que l'on considère quelque chose comme sacré, il faut que cette chose ne soit pas soumise à la loi du devenir à laquelle les êtres mortels sont assujettis. Elle doit perdurer, du moins en principe. C'est pour cette raison que les institutions humaines finissent par être tenues pour immuables. Les choses de l'autre monde deviennent ainsi le modèle des institutions terrestres. Ces institutions acquièrent dès lors un statut sacré qui oblige quiconque à se dévouer pour elles et à les respecter. Il permet aussi d'assurer leur pérennité. Par exemple, le pouvoir royal est toujours effectif, d'où la célèbre formule : « Le roi est mort, vive le roi ! » Les concepts d'État et de Nation prennent également forme. Ils renvoient au pouvoir des hommes sur eux et à l'unité de leur union comme corps social. Ces institutions, avec l'attribut d'inaltérables, possèdent assez de sacralité pour que celle-ci ne leur soit plus procurée par l'Église. Le pouvoir temporel, c'est-à-dire le pouvoir des hommes, n'a alors plus structurellement besoin de l'approbation d'une institution religieuse. Et ce, même s'il faudra quelques siècles avant que tout cela se concrétise sous forme de révolutions politiques.

⁴⁸ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 119-120.

Ce que nous venons d'écrire à propos de la permanence des institutions humaines implique que, pour l'auteur, le politique est toujours lié, d'une manière ou d'une autre, à un principe transcendant. Dans le monde de l'hétéronomie, la structure de l'être-collectif et la légitimation du pouvoir reposent sur un fondement d'un autre temps ou d'un autre monde. Dans le monde de l'autonomie, ce qui légitime le pouvoir et structure la société n'est pas un principe, disons ontologiquement transcendant, parce qu'il est issu de la volonté humaine. Toutefois, pour que cela fonctionne, les individus doivent créer des entités qui les dépassent : les institutions humaines comme l'État et la Nation. Nous pourrions ainsi dire que, pour Gauchet, le monde de l'autonomie continue d'avoir besoin d'une transcendance, non pas ontologique, mais symbolique.

En outre, le besoin d'un élément de stabilité qui était présent d'une façon explicite chez les primitifs apparaît indissociable du fait humain. Les sociétés primitives se donnaient une stabilité d'une ampleur jamais vue par après en étant tournées vers le passé fondateur et en reconduisant continuellement l'ordre établi. Cela leur permettait d'avoir vraiment l'impression d'appartenir à un corps social et à un ordre des choses identiques à eux-mêmes. Avec le développement des institutions, les sociétés occidentales s'ouvrent au changement. Même si tout change et que le développement est présent dans toute chose, les institutions, elles, assurent une identité collective fixe :

Si, en d'autres termes, nous n'avons plus besoin de conjurer le devenir en nous raccrochant au môle intangible de la tradition ou de l'origine, c'est parce que nous nous inscrivons à l'intérieur d'un cadre de référence qui nous garantit jusque dans la rupture avec le passé et l'aventure du nouveau que nous sommes dans l'identique. La permanence s'attestait dans la répétition; elle s'éprouve au travers du mouvement. Elle appelait l'arrêt du temps, l'effort pour effacer les effets de son flux; elle suppose l'immersion dans son cours et l'emploi systématique de ses ressources.⁴⁹

⁴⁹ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 121-122.

2.4.6 La Réforme

La Réforme est à situer, à l'intérieur du processus de sortie du monde de l'hétéronomie, comme l'avènement d'une *conscience adéquate de l'altérité divine et de ses conséquences*. Le concept d'un dieu absolument séparé et autre est né progressivement avec la transcendance, le monothéisme, puis avec le dogme de l'Incarnation, ce dernier donnant suite à la venue de Jésus dans l'Histoire. Pendant des siècles, cette idée s'incrusta dans l'être-collectif pour en informer les pratiques. Ce ne sont donc pas les individus qui prenaient conscience des implications de ce concept pour leur vie terrestre, et qui modifiaient en toute conscience leur façon d'agir. C'est plutôt le corps social qui était le siège du changement des idées et des manières de fonctionner. Cela montre très clairement que l'analyse du processus de sortie de l'hétéronomie de Gauchet s'inscrit parfaitement dans le cadre du holisme méthodologique.

L'auteur pousse son option pour le holisme méthodologique jusqu'à affirmer que le processus majeur qui procède de l'idée d'Incarnation, c'est-à-dire l'appropriation de tout ce qui est de l'ici-bas, se fait *en dehors de toute conscience et contre et en dépit de la totalité ou à peu près des valeurs et des convictions explicitement régnantes au sein de la civilisation où secrètement elle prend corps*. En allant plus loin, nous constatons ici que c'est la différence entre la religion comme organisation et la religion comme mouvement d'idées dont il est question. En effet, bien que les croyances et valeurs explicites transmises par l'Église n'aient pas installé dans les consciences individuelles l'idée d'une société ayant son principe d'ordre en elle-même et d'un pouvoir non légitimé grâce à un lien avec la divinité, il demeure que le mouvement d'idées démarré avec l'apparition de la notion de transcendance, et largement amplifié avec la notion

d'Incarnation, façonne l'être-collectif de telle façon à le conduire vers un monde social et politique de plus en plus autonome :

Toute ceci très sommairement ébauché afin de faire ressortir la *profondeur historique* du processus de concrétisation du *nouvel être-au-monde potentiellement inscrit dans la structure chrétienne*. Quand apparaît, avec la Réforme, un *commencement de conscience adéquate de l'altérité divine et de ses conséquences*, ce sont des pans entiers de la pratique sociale qui sont informés et travaillés par la dynamique de l'appropriation terrestre que requiert le dieu séparé. L'esprit du protestantisme, autrement dit, vient se surajouter comme élément émergé à une immense transformation du champ d'expérience et des orientations de l'*activité humaine invisiblement engagée de longue date dans l'épaisseur la plus obscure des comportements collectifs non seulement en dehors de toute conscience, mais contre et en dépit de la totalité ou à peu près des valeurs et des convictions explicitement régnantes au sein de la civilisation où secrètement elle prend corps*. On conçoit qu'au titre de levée (partielle) de cette contradiction entre la forme émergente des pratiques et la teneur arrêtée des croyances, l'éthique nouvelle du salut ait représenté un avantage différentiel. Mais il faut bien voir qu'elle ne fait dans tous les cas que relayer une *révolution silencieuse de la présence aux choses, aux autres et au temps déjà profondément logée au cœur des différentes strates et modalités de l'être-ensemble*.⁵⁰

Le mouvement d'idées qui mine progressivement le monde de l'hétéronomie ne peut pas demeurer dans l'inconscient collectif indéfiniment. Sa structure et ses conséquences finissent par se matérialiser. C'est là que surgit la révolution religieuse et intellectuelle de la Réforme. La crise de la médiation, dont la potentialité était devenue réelle avec la notion d'Incarnation, prend alors forme visible. La religion-organisation qu'est le protestantisme surgit. Cette révolution des idées met au jour l'altérité divine et les conséquences qui en dérivent. C'est en cela que la Réforme est un point pivot dans l'histoire de la sortie du monde de l'hétéronomie. C'est le moment de la prise de conscience par les acteurs individuels, du moins par une partie d'entre eux, de l'impossibilité d'une médiation institutionnelle, qu'elle soit herméneutico-spirituelle ou bien politique, entre l'humain et le divin. À partir de là, le processus de sortie de la religion continue, mais il est, disons, plus facile à suivre parce qu'il y a une conscience du problème à unir l'humain et le divin.

⁵⁰ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 122. Nous mettons en italique.

Conclusion

De la naissance de l'État à l'apparition du protestantisme, c'est à un affaiblissement de la structuration du collectif et de la légitimation du pouvoir selon l'hétéronomie qu'on assiste. Durant ces millénaires, le politique et la religion – autant comme organisation que comme mouvement d'idées – sont intimement liés et s'influencent mutuellement. C'est pourquoi on ne peut penser les importants développements sociaux, politiques et même intellectuels de cette longue période sans tenir compte de la religion.

La naissance de l'État entraîne le passage de la religion de l'immanence à celle de la transcendance. Au sein de celle-ci finit par surgir le monothéisme juif. Et avec celui-ci, l'idée d'un messie. C'est Jésus de Nazareth qui vient jouer le rôle du messie attendu par Israël. Il remplit toutefois cette mission d'une façon particulière. Sa manière d'être, d'agir et d'enseigner amène les hommes à voir en lui la présence, à part égale, de la nature humaine et de celle divine. La religion-organisation qui découlera de la venue de cet homme-dieu, l'Église chrétienne, forge alors l'idée explicite et consistante de l'Incarnation : dans la personne du Christ se retrouvent à la fois l'humain et le divin. Cette idée s'incruste dans le tissu collectif et finit par conduire à une remise en cause explicite de l'union entre les deux mondes : c'est la Réforme.

Les deux natures étant disjointes en Jésus-Christ, Dieu se retrouve éloigné des hommes. Le monde terrestre peut donc se refermer sur lui-même. Dans cette situation, les hommes sont amenés à rechercher la volonté de ce Dieu d'ailleurs. Celle-ci n'ayant pas été clairement transmise, il faut interpréter la venue et le message christiques. Seuls les individus peuvent, dans leur intériorité, chercher le sens de la venue, des gestes et des paroles du Christ.

L'exigence d'une interprétation va de pair avec la pluralité des interprétations. L'Église, en s'arrogeant le monopole de la bonne interprétation, aide à fragiliser la notion d'une médiation herméneutico-spirituelle obligée entre les hommes et Dieu. Elle est alors appelée à se diviser, ne pouvant maintenir indéfiniment son pouvoir spirituel sur l'ensemble de la chrétienté occidentale.

En outre, si Jésus-Christ a uni une fois pour toutes le ciel et la terre, plus personne ne peut les souder de nouveau. La médiation politique entre l'humain et le divin que les dirigeants politiques de ce monde avaient toujours incarné s'en trouve condamnée à terme. Ce n'est donc pas pour rien que, dans les derniers siècles du Moyen-Âge, on voit en Europe occidentale le pouvoir royal se transformer et acquérir progressivement sa propre légitimité. C'est alors la légitimation hétéronome du pouvoir qui commence à s'effriter.

Dans le chapitre qui suit, nous examinerons les fruits de cette longue préparation du monde de l'autonomie en Europe occidentale. Nous nous pencherons tout d'abord sur la manière avec laquelle s'effectuera la matérialisation du pouvoir autonome. Nous verrons que les conséquences politiques et sociales de la Réforme serviront de catalyseur au surgissement d'une société dont la structure et le pouvoir ne reposent plus sur un principe extérieur à la volonté humaine. Cela permettra ainsi de montrer que le monde social et politique moderne s'inscrit bel et bien dans une histoire des rapports entre le politique et la religion.

Chapitre 3

L'ÂGE DU COMPROMIS

Introduction

Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie ne s'est pas fait tout d'un coup. Un grand pas temporel sépare les sociétés où la structuration sociale et la justification du pouvoir sont hétéronomes des sociétés pleinement démocratiques et libérales. La transition entre les deux mondes n'a pu être instantanée. C'est pourquoi nous parlons d'un *âge du compromis*. Compromis parce que, premièrement, le pouvoir royal en Europe, même s'il a continué d'avoir une justification religieuse, a graduellement cessé d'être le point de jonction entre ce monde-ci et l'autre monde. Deuxièmement, une fois que le pouvoir a cessé d'être justifié en recourant au ciel, des restes d'hétéronomie, sous forme d'idéologies et de religions séculières, ont continué à jouer un rôle important dans le maintien de l'unité collective et la perception que les sociétés avaient d'elles-mêmes et de leur avenir.

La période de compromis entre l'ère de l'hétéronomie et celle de l'autonomie étudiée par Gauchet correspond à l'histoire de la France de l'absolutisme royal à celle du début de la décennie 1970. Pour faire plus simple, l'histoire du compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie analysée par Gauchet est celle du parcours de la laïcité française, de la Modernité à 1970 environ. Déjà en partant, deux questions qui sont liées entre elles se posent : pourquoi ce pays en particulier et pourquoi cette période précise? Nous répondrons à ces interrogations tout en approfondissant les trois éléments suivants qui forment le cœur de ce chapitre : la révolution politique moderne, la laïcité républicaine et la chute de l'idéal républicain en France.

3.1 *La révolution politique moderne et la société*

Au chapitre précédent, nous avons vu que le développement de la notion d'autonomie, donc la *sortie de la religion* comme Gauchet l'appelle, est intimement liée à l'histoire de la religion, surtout chrétienne. En outre, l'histoire du christianisme est marquée par un événement crucial : la Réforme. Cette révolution religieuse aura des conséquences intellectuelles, sociales et politiques extrêmement importantes en Europe qui donneront naissance à une véritable révolution politique de la Modernité. De plus, la France, à cause des guerres de religion qu'elle connaît, sera un théâtre privilégié de ces changements. Étant donné cette particularité française et d'autres qui s'ajouteront avec le temps, l'auteur se penche uniquement sur le cas de la France pour étudier les rapports entre le politique et la religion en Occident.

3.1.1 **La Réforme et l'absolutisme**

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la Réforme est la concrétisation religieuse et intellectuelle de la séparation entre les deux mondes commencée plusieurs siècles auparavant. C'est une révolution religieuse et intellectuelle qui met fin à l'idée d'une médiation, herméneutico-spirituelle ou politique, entre le ciel et la terre. Sans cet événement crucial, point de sortie de l'hétéronomie. La Réforme n'engendre cependant pas à elle seule un pouvoir terrestre autonome. Ce sont plutôt ses conséquences sociales et politiques, c'est-à-dire les conflits religieux entre protestants et catholiques, qui entraînent une transformation du pouvoir ici-bas :

Autant l'importance de la Réforme est à souligner, autant il faut dire d'emblée qu'à elle seule elle ne permet pas de comprendre la partie décisive du mouvement. Ce qui va donner toute son importance au principe de la séparation de Dieu, tel que la Réforme l'introduit, par opposition à l'édifice médiéval de la médiation, c'est sa projection dans un système institutionnel, celui de l'État moderne. [...] *Le point de basculement du parcours* est le conflit politique et social ouvert par la Réforme, qui précipite la surrection de l'État.¹

¹ M. GAUCHET. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Coll. « Les essais Stock », [s.l.], Éditions Stock, 2003, p. 230. Nous mettons en italique.

À elle seule, la Réforme ne peut donc rendre le pouvoir terrestre pleinement autonome dans l'Occident de l'époque. Il faut que la vie des gens soit affectée, de même que les rapports qu'ils ont entre eux pour que la Réforme puisse conduire indirectement à la révolution politique moderne².

La révolution politique mentionnée à l'instant se résume en un mot : absolutisme. Une définition concise de ce terme est donnée par Gauchet : « Entendons par “absolutisme”, en l'occurrence, l'exigence de placer l'autorité collective (comment ensuite que l'on comprenne celle-ci) dans une position d'éminence telle qu'elle soit fondée à se subordonner les choses sacrées. C'est dans cette mesure – et dans cette mesure-là seulement – qu'elle sera capable de remplir sa mission pacificatrice.³ »

Le première idée que l'on peut tirer de cette définition est celle de l'instauration – pour ne pas dire l'imposition – de la paix dans le royaume. La Réforme ayant engendré une scission dans la chrétienté de l'Europe occidentale, les deux clans qui en résultent sont amenés à se combattre. Bien que chaque royaume compte une majorité de citoyens appartenant à une seule religion, cela n'empêche pas certains d'entre eux d'avoir une minorité religieuse non négligeable. C'est surtout le cas de la France. S'il y a un endroit où les conflits civils de religion furent meurtriers, c'est bien dans ce royaume. Le massacre de la Saint-Barthélemy en est l'exemple le plus marquant⁴.

² Gauchet donne les années 1500 à 1650 comme repères temporels pour délimiter cette révolution politique. (M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 229.)

³ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio/essais », no 394, Paris, Gallimard, 1998, p. 45.

⁴ « [M]assacre des protestants exécuté, à Paris et en province, [dans la nuit du 23 au 24 août 1572]. [...] Il y eut environ 3000 victimes. [...] Affaire politique, la Saint-Barthélemy, célébrée comme une victoire par le roi d'Espagne Philippe II et le pape Grégoire XIII, est restée le symbole de l'intolérance religieuse. » (*Petit Larousse illustré 1992*, Paris, Éditions Larousse, 1991, p. 1598.)

S'il y a des conflits civils, il y en a tout autant entre les royaumes. Comme certains sont catholiques (comme l'Espagne) et d'autre protestants (comme le Danemark), ils sont conduits à se combattre. La France se retrouve encore une fois dans une situation particulière. Royaume à population majoritairement catholique, elle finit, lors de la guerre de Trente Ans⁵, par entrer en conflit avec l'Espagne, grand symbole du pouvoir catholique sur terre. Ce qui n'est pas sans créer des remous en son sein.

3.1.2 La situation particulière de la France

La France, à cause des deux éléments tout juste énumérés, est donc un endroit où la différence religieuse due à la Réforme peut fortement perturber l'ordre social. Une seule solution peut alors maintenir la stabilité du royaume : la subordination des autorités religieuses à l'autorité politique : « Les intérêts de la cité terrestre et le salut de la cité des hommes en ce monde, dont l'État est le juge et le garant, exigent qu'il se subordonne les choses sacrées, pour autant qu'elles comportent une menace dangereuse entre toutes pour l'ordre public. [...] Cette situation qui, de par les hasards de l'histoire, est primordialement celle de la France, se retrouve un peu partout en Europe dans la première moitié du XVII^e siècle.⁶ » De plus, la subordination des religions ne peut se faire que d'une seule manière : grâce à une légitimation religieuse. C'est pour cela que Gauchet écrit que « [l]'autonomisation du politique caractéristique de la modernité s'effectue de la sorte sous le signe d'une subordination (religieuse) du religieux.⁷ »

⁵ « [G]rand conflit religieux et politique qui ravagea l'Europe et surtout le Saint Empire [de 1618 à 1648]. Elle eut pour causes essentielles l'antagonisme des protestants et des catholiques et les inquiétudes nées en Europe des ambitions de la maison d'Autriche. [...] [A]près avoir soutenu secrètement les adversaires de la maison d'Autriche, [Richelieu] intervint directement contre elle. » (*Petit Larousse* [...], p. 1665.)

⁶ M. GAUCHET. *La religion dans* [...], p. 44.

⁷ M. GAUCHET. *La religion dans* [...], p. 45. Ici, il aurait été préférable d'écrire « une subordination religieuse des religions », et non pas « du religieux ».

La France étant le théâtre privilégié des problèmes sociaux et politiques découlant de la religion, nous voyons pourquoi Gauchet s'attarde, pour ce qui est de la période moderne, à la situation politique de ce pays. C'est en effet avec la Modernité que Gauchet délaisse le monde chrétien, du moins celui occidental, pour commencer à se concentrer sur le cas français. C'est à ce moment que les particularités sociales, politiques et religieuses de la France que nous connaissons naissent. La suite des travaux de Gauchet sur la religion ne sera que le suivi des changements entamés durant cette période dans ce pays.

3.1.3 L'autonomisation du politique

Une dernière question se pose : comment s'opère cette subordination religieuse des religions? Elle s'opère par un changement de la source de légitimité du politique. Avec le *droit divin*, le pouvoir vient directement de Dieu et ne passe plus par un intermédiaire, c'est-à-dire l'Église. Le roi tire tout droit son pouvoir de Dieu; il ne le reçoit plus d'une instance médiatrice. Le pouvoir sur terre, à partir de ce moment, cesse d'être relatif. Autrement dit, il cesse d'être comparable au pouvoir supérieur qui est celui de Dieu. Il devient ainsi le seul pouvoir légitime sur les corps dans notre monde. Il devient donc absolu :

En réalité, le pouvoir politique moderne récupère à son profit la crise de la médiation ouverte par le protestantisme, y compris en terre non protestante. Il entérine de fait le caractère métaphysiquement non médiateur des Églises; aucune n'a cette communication directe avec Dieu qui la mettrait en position de dire : nous sommes fondés, de par Dieu, à remettre à tel ou à tel le pouvoir légitime. *Personne n'est autorisé de Dieu sinon le souverain qui l'est fonctionnellement, par sa position, et non pas parce qu'il a reçu l'onction de l'Église.* Il s'élève, de la sorte, à une autorité suprême que les plus grands empires de l'histoire n'auraient osé rêver.⁸

Il faut remarquer que ce changement de légitimité du pouvoir politique ne donne pas au roi un pouvoir accru en ce qui touche les choses de la foi. L'État a un pouvoir absolu *politique*,

⁸ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 231. Nous mettons en italique.

légitimé d'une façon religieuse certes, mais n'a pas un pouvoir *spirituel*. Cela a entre autres pour conséquence l'impossibilité, pour lui, d'intervenir dans les contenus de la foi : « Non qu'elle [l'instance politique] ait à intervenir dans les contenus de la foi, mais elle a à intervenir dans les conséquences qui résultent de la foi du point de vue de la vie civile.⁹ »

La Réforme, par le biais de ses conséquences politiques et sociales, a entraîné le besoin pour l'instance politique de se placer au-dessus des religions. Le pouvoir absolu qui en a résulté a marqué le véritable début de la politique de l'autonomie, c'est-à-dire le début d'un pouvoir politique qui tire sa légitimité, non pas d'un intermédiaire entre les deux mondes, mais de sa fonction. Bien sûr, la légitimation est toujours d'ordre religieux : le pouvoir descend tout droit de Dieu. Mais il est remis à la personne qui en a besoin pour faire régner l'ordre sur un territoire donné. L'ultime raison de la présence d'un pouvoir émanant de Dieu entre les mains d'un roi, ce n'est pas la volonté de Dieu ni celle d'autorités religieuses, mais c'est celle de la *raison d'État*, de la préservation de la paix sociale que lui seul peut garantir.

3.1.4 Le droit naturel moderne

Le politique, en s'autonomisant, cesse petit à petit de reposer sur un principe extérieur. Bien sûr, le roi est roi de droit divin, mais cette légitimation religieuse du pouvoir commence à s'essouffler. Il devient de plus en plus difficile de concevoir que le roi a été personnellement désigné par Dieu pour régner sur l'ici-bas. La légitimation religieuse du pouvoir divin serait beaucoup plus d'ordre fonctionnel que relevant d'une croyance des gens dans un lien direct entre Dieu et le roi. Ce dernier devant se subordonner toutes les autres instances possibles de pouvoir, il doit nécessairement détenir un pouvoir supérieur aux autres. Le plus grand des pouvoirs ne

⁹ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 231.

pouvant qu'être divin, le roi est alors roi de droit divin. Mais cette explication plus fonctionnelle de la légitimation sacrale du pouvoir ne peut tenir indéfiniment :

Elle [la formule disant que tout pouvoir émane de Dieu] n'évoque plus une incarnation sacrale, une descente de la substance divine dans un être qui relierait le ciel et la terre. Elle désigne le lieu du pouvoir comme le seul lieu où une autorisation divine soit concevable, en raison de sa suréminence terrestre. Elle fait du pouvoir, en cette élévation qui le met à part du reste des autorités sociales, le représentant de l'absence du Dieu tout-puissant à ce monde. Le droit qu'il tire de Dieu ne lui vient pas d'un contact, d'une participation ou d'une désignation, mais seulement d'une position qui le met en mesure de fournir un équivalent terrestre de la puissance divine. D'où la fragilité de cette légitimation, en dépit de l'exaltation de la grandeur souveraine dont elle s'accompagne.¹⁰

En ne pouvant tenir, la légitimation religieuse du pouvoir absolu doit céder la place à une autre forme de légitimation. Le pouvoir sur terre se refermant sur lui, donc coupant ses liens avec l'autre monde qui lui fournissait sa justification, il doit tirer sa légitimité du monde profane. Et cela ne peut se faire que d'une seule manière : en faisant reposer l'édifice du pouvoir sur les individus. Plus personne ne pouvant se dire d'un rang supérieur parce que plus près, dans la hiérarchie sociale, de Dieu, ce sont alors tous les individus qui sont appelés à légitimer le pouvoir s'exerçant sur eux : « Cette forme [c.-à-d. l'État souverain] pose un problème intrinsèque de justification et de légitimation, dans la mesure où elle s'arrache, de fait, à l'ordre cosmique et divin. Elle signifie par sa seule existence et la nature de ses actes que le corps politique a ses raisons toutes à l'intérieur de lui-même, qu'il relève du voulu et non pas du donné, qu'il procède de l'artifice, qu'il n'est primitivement composé que d'individualités égales.¹¹ »

C'est ainsi que le *droit naturel moderne* s'érige. Il s'agit ici du droit que chacun tire de sa propre existence. La notion des *droits de l'homme* est née et la formule de l'absolutisme est alors

¹⁰ M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 233.

¹¹ M. GAUCHET. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 337.

complète. Elle consiste en la reconnaissance du lien direct entre le droit du pouvoir et celui des individus; le pouvoir émanant du consentement de toutes les volontés individuelles. Pour Gauchet, il ne pouvait en être autrement, car soit le pouvoir vient de l'extérieur, soit il vient des hommes. Il n'y a pas d'intermédiaire possible entre les deux types de légitimation du pouvoir : « Il n'y a, au fond, que deux manières de penser la composition d'une société humaine : soit en lui prêtant une unité préalable, qui ne peut être, dès lors, que d'origine transcendante, soit en la créditant d'une unité *a posteriori*, qui ne peut donc procéder que de l'accord des éléments discrets dont toute société est composée.¹² »

L'autonomisation du politique qui correspond à la naissance de l'État souverain en Europe conduit inévitablement à une légitimation du pouvoir qui n'est pas hétéronome, de même qu'au surgissement des droits individuels. Les fondements de la démocratie libérale, c'est-à-dire d'un régime politique où le pouvoir vient des individus et où ceux-ci ont des droits inaliénables, sont donc bel et bien en place. Une révolution sociale et politique majeure devient par conséquent possible. Elle prendra forme avec la Révolution française¹³.

¹² M. GAUCHET. *La condition* [...], p. 235.

¹³ Nous n'analyserons pas la Révolution française, même si elle marque le début de l'histoire de la France républicaine. Ce qui nous intéresse, ce n'est pas l'étude de l'événement en tant que tel, mais c'est de suivre Gauchet qui, lui, fait l'histoire des idées et des institutions qui ont mené à la Révolution et qui ont par la suite découlé d'elle. Un mémoire pourrait porter entièrement sur cet événement, ce que nous ne pouvons nous permettre. Pour une analyse gauchetienne de la Révolution française, voir : M. GAUCHET. *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, Gallimard, 1995, 288 p.

3.1.5 L'historicité

Aux deux sous-sections précédentes, nous avons traité de l'autonomisation du politique et du droit naturel. Il nous reste à parler d'un troisième élément essentiel pour comprendre les débuts de l'entrée de la France dans l'âge de l'autonomie¹⁴. Il s'agit de l'*historicité*.

L'historicité peut se définir en gros comme étant la *conscience historique*. L'humanité prend conscience qu'elle se façonne elle-même dans le temps. Plus précisément, les gens constatent que le temps ne fait qu'engendrer de la nouveauté et que l'être-collectif n'échappe pas à l'influence du changement. Cela ne signifie pas qu'il n'y avait pas de changement dans les sociétés de l'hétéronomie. Au contraire, il y en avait, mais il était perçu différemment, c'est-à-dire négativement. Le changement était à contraindre, à limiter. L'ordre existant avait été donné pour de bon, et il fallait le préserver. Ce qui ne signifie pas que, du moins sur le long terme, il n'y avait pas de modifications majeures de la structuration sociale. Le passage du nomadisme au sédentarisme a bien été un changement considérable du mode de vie des gens.

La conscience du temps comme générateur de changement social amène les gens à désirer maîtriser ce changement, donc à vouloir se faire dans le temps. Cela implique qu'ils souhaitent déterminer eux-mêmes la structure de leur être-ensemble. De plus, la possibilité de se construire soi-même entraîne le désir de se façonner toujours pour le mieux. Le temps devient alors source de continuelles améliorations. *Progrès* et historicité sont donc intimement liés :

Le passage du monde de l'hétéronomie au monde de l'autonomie tourne autour de l'avènement de la conscience historique, c'est-à-dire la conscience du caractère *producteur* du devenir. Toutes les sociétés sont historiques, dans la mesure où elles sont soumises au changement. Elles n'attribuent pas nécessairement pour autant un caractère générateur à ce changement. [...] [L]a rupture caractéristique des sociétés modernes

¹⁴ Gauchet dit du *politique*, du *droit* et de l'*historicité* qu'ils sont les « trois vecteurs comme [...] axes de concrétisation de l'autonomie ». (M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 338.)

réside dans la réappropriation de cette puissance de se faire. Elle passe par la reconnaissance de l'histoire comme engendrement de la collectivité par elle-même dans le temps. L'apparition du thème du *progrès* autour de 1750 en représente une première étape. L'autonomie se projette dans le devenir. Elle va consister, non dans le gouvernement abstrait de soi, mais dans la production concrète de soi.¹⁵

3.1.6 La société

À la différence des individus de la société hétéronome qui considèrent leur structure sociale comme déterminée d'avance et par le fait même immuable, la société moderne de l'historicité commence à voir son ordre social comme pouvant être changé. Si changement possible il y a, c'est que la structure sociale n'est pas fixe. En outre, si celle-ci est muable, c'est qu'il n'y a pas de principe supérieur et extérieur qui ait déterminé la forme de l'être-collectif. Il ne reste à la fin qu'une seule source possible pour la structuration sociale : la collectivité elle-même. C'est alors qu'apparaît une nouvelle entité : la *société civile* :

Le premier effet de la découverte du caractère producteur du devenir va être d'ailleurs d'amener la formation et le développement de cette notion de *société* en tant que source et foyer de ce dynamisme créateur. Dans le monde religieux, la priorité est au pouvoir en tant que puissance d'ordre. Dans le monde historique, la priorité passe à la société en tant que puissance du mouvement. L'idée du gouvernement légitime s'en trouve entièrement changée. Il ne peut que procéder de la société et avoir pour fonction de répondre à ses besoins. En d'autres termes, le basculement vers l'avenir entraîne avec lui la légitimation du gouvernement libéral et représentatif – représentatif puisqu'il doit émaner expressément de la société et libéral puisqu'il doit respecter la différence de la société en tant que puissance collective d'une invention distincte de lui.¹⁶

L'historicité crée donc une scission dans l'être-collectif dont résultent ces deux entités que sont la société civile et l'État. C'est, pour Gauchet, l'événement majeur des années 1800 : « La nouveauté essentielle du XIX^e siècle, c'est la mise en place d'une bipartition du collectif entre une sphère proprement politique et une sphère civile, entre une sphère de la vie publique et une sphère des intérêts privés, où la famille voisine avec l'entreprise – une sphère dans laquelle toute

¹⁵ M. GAUCHET. « Croyances religieuses, croyances politiques » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 93.

¹⁶ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 96

la difficulté va être de faire entrer les Églises.¹⁷ » Cette scission du collectif est capitale pour Gauchet, puisque tous ses écrits sur la France républicaine tiennent compte de la distinction entre l'État et la société. En outre, tous ses propos sur la religion de la période qui débute avec le XIX^e siècle et qui se poursuit aujourd'hui sont élaborés relativement à celle-ci. La distinction entre l'État et la société est donc une pierre angulaire des travaux de Gauchet. C'est pourquoi le concept d'historicité est important à expliciter chez lui. Il faut néanmoins ajouter que l'historicité n'est pas la seule responsable de la naissance de la notion de société. Les deux autres facteurs que sont l'autonomisation du politique et le droit naturel moderne font partie de la genèse de la société. En effet, le pouvoir légitime ne pouvant qu'émaner de la volonté d'individus égaux pourvus de droits, il est logique que ceux-ci finissent par s'organiser entre eux, indépendamment des autorités politiques, en essayant d'équilibrer leur liberté respective. Il n'est donc pas surprenant que le concept de *marché* et les idées libérales qui lui sont liées apparaissent durant cette période.

Nous pouvons donc affirmer qu'autour de 1800 en France, l'entrée dans l'âge de l'autonomie est bel et bien entamée. Celle-ci n'est pourtant pas complète. Il faudra attendre encore environ deux cents ans avant que ce processus soit complété. Cela implique que la religion conserve un potentiel de légitimation du pouvoir et surtout de structuration de la société en France. Pour restreindre ce potentiel, l'État français sera amené à continuer l'œuvre entreprise par l'État absolu qui consistait à se subordonner la religion. Par la suite, il se séparera de la religion. Enfin, une fois tout potentiel de légitimation du pouvoir et de structuration de la société disparu, l'État pourra se distancer de la société civile tout en cessant de la surplomber. On comprend ainsi pourquoi l'auteur dit que, en France, l'histoire étatique est jointe à celle de la

¹⁷ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 54.

laïcité : « Pour résumer l'essentiel d'une phrase : l'histoire de la laïcité dans ce pays [la France] est intimement liée à l'histoire de l'État – de l'État en tant que l'un des principaux opérateurs du processus de sortie de la religion. Cela, sans doute, il l'a été en général et partout, mais il l'a été, en France, à un degré sans équivalent ailleurs.¹⁸ » L'histoire politique et sociale française des deux siècles à venir ne peut ainsi se comprendre sans considérer la religion¹⁹.

3.2 *La laïcité républicaine*

La société historique, qui est celle de l'historicité, est, comme nous l'avons vu à la section précédente, une société qui se structure elle-même sans recourir à un principe transcendant. Le fondement de l'ordre social et du pouvoir n'est autre chose que la volonté des individus. Les propositions issues de la religion ne peuvent plus servir d'explications de la structure sociale. Pourtant la jeune société autonome n'en continue pas moins d'avoir besoin de se comprendre et de se projeter dans l'avenir. Elle est donc amenée à formuler un discours dans lequel on retrouvera une explication de son passé et de son présent, de même qu'un projet pour son futur. Ce discours porte le nom d'*idéologie*.

Après une période que nous pourrions qualifier d'élaboration et qui dure environ cent ans (de 1750 à 1880 environ), l'idéologie entrera dans une deuxième phase de son existence. Elle deviendra alors une *religion séculière*. La France verra naître et se développer une forme précise

¹⁸ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 41.

¹⁹ L'État français ayant dû s'opposer à la religion et s'affirmer devant elle, il est facile d'isoler les parties en opposition (le politique et la religion), de même que les rapports entre elles. L'histoire politique de la France, de par son aspect explicite, donne de cette façon une idée claire du processus de sortie de la religion qui a touché tout l'Occident. Ce phénomène s'est concrétisé différemment selon les pays, mais il a abouti *grosso modo* au même résultat : l'entrée complète dans l'âge de l'autonomie.

de religion séculière : la *laïcité républicaine*. Cette phase durera, elle aussi, approximativement un siècle (de 1880 à 1970 environ).

3.2.1 Les idéologies

L'idéologie est définie par Gauchet comme étant un substitut à la religion comprise comme structuration de l'ordre social : « “Idéologie” désigne précisément ce discours qui succède à la religion à partir de la fin du XVIII^e siècle en substituant une justification immanente à la justification transcendante de l'organisation collective. [...] L'invisible de l'avenir appelant par nature la spéculation et le saut de la croyance, toute idéologie sera un mélange d'explication à prétention rationnelle et de foi dans les ressources terrestres du futur.²⁰ »

Le premier élément à retenir dans ce passage est le moment où l'idéologie vient remplacer la religion comme discours sur l'organisation sociale. Il s'agit de la fin du XVIII^e siècle, moment où justement surgit la notion d'historicité et où se prépare et se fait la révolution qui aura pour objectif de rendre le pouvoir au peuple. Nous constatons, en regardant ces repères temporels, que l'envol de la société autonome coïncide bel et bien avec la naissance de l'idéologie.

Le deuxième élément important dans ce passage est la fonction que commence à remplir l'idéologie durant cette période. Elle vient justifier l'organisation collective, donc maintenir l'unité sociale. La société pouvant s'organiser elle-même et ses parties pouvant dorénavant s'agencer avec une relative liberté, l'unité du corps social commence à ne plus aller de soi. Cette unité, dans l'organisation hétéronome de la société, ne posait pas problème parce que chacun, entre autres à cause du principe hiérarchique, était lié d'une manière ou d'une autre à tous les

²⁰ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 351.

autres individus. Or, ces liens entre individus sont disparus progressivement avec la fin de la justification religieuse du pouvoir et la découverte du dynamisme de la société historique. C'est pour cela que la première grande mission des idéologies est de donner une réponse à la question de l'unité des sociétés :

Les sociétés religieuses ont été des sociétés d'unité, obsédées par la communion symbolique de leurs membres et par la conjonction de l'ici-bas avec l'au-delà. La société historique rompt avec cette unité, de plus d'une façon, par la déliaison des individus, par la contradiction des opinions et la division des esprits, par l'antagonisme des groupes sociaux. Que signifient ces partages et ces discordes? [...] C'est l'interrogation centrale du XIX^e et du premier XX^e siècle. La fonction des idéologies va être de répondre à cette énorme et lancinante anxiété.²¹

Le troisième élément du premier passage cité dont il faut parler est la structure même de l'idéologie. Comme mentionné précédemment, la société de l'autonomie qui commence vraiment à prendre son essor à la fin du XVIII^e siècle cherche, en plus de tenter de rester unie, à se saisir dans son ensemble, c'est-à-dire à comprendre son passé et son présent et à entrevoir son avenir. L'idéologie vient fournir des réponses à ces interrogations. Elle combine des théories à prétention rationnelle servant à expliquer le passé et le présent de la société²² avec des choix politiques et des espérances par rapport à l'état à venir de la société : « Toute idéologie sera un mélange de ces trois choses [l'explication rationnelle du passé et du présent; la foi et l'espérance dans le futur; les options politiques à court, moyen et long terme], dans des proportions variables. Elle combinera de façon plus ou moins harmonieuse et cohérente des éléments de théorie sociale, des préférences politiques et des convictions quant au futur. Elle fera cohabiter la prétention scientifique, le réalisme politique et l'ambition prophétique.²³ » Par exemple, il y avait à la fois une sociologie et une histoire marxistes (la société est composée de classes sociales et l'histoire humaine est celle

²¹ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 352.

²² Ce n'est pas par hasard que le XIX^e siècle voit naître la sociologie classique.

²³ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 97.

de la lutte des classes), et une eschatologie marxiste (l'Histoire conduit l'humanité vers son dénouement final : la société sans classes) qui pouvaient conduire à des actions politiques à court terme, comme la publication de manifestes.

3.2.2 Les religions séculières

Le développement du discours idéologique durant le XIX^e siècle ne signifie pas que la religion²⁴ comme élément servant à structurer la société ait disparu comme par enchantement. Mais, avec le temps, le potentiel de structuration sociale de l'idéologie croît en même temps que celui de la religion-organisation diminue. C'est qu'il devient, au cours des années 1800, de plus en plus difficile de justifier un type de société en se référant à des croyances, à des dogmes ou à des vérités indiscutables à contenu religieux. La meilleure preuve en est que ceux qui prônent un retour à une société intégralement chrétienne, donc structurée par une religion-organisation, emploient des arguments qui ne renvoient pas à des vérités religieuses. Ils sont plutôt obligés d'utiliser des arguments *sociologiques* et *immanents* pour vanter les mérites de la société dominée et organisée par une religion-organisation :

la pensée religieuse va se convertir insensiblement à l'idéologie, ou se couler dans le langage de l'idéologie. L'idéal traditionnel de la société chrétienne, qu'elle oppose de façon virulente à la "société sans Dieu", va se formuler dans un langage historique et séculier. Le premier pas en ce sens est accompli dès pendant la Révolution française par les penseurs contre-révolutionnaires – c'est ce qui va en faire, comme il est bien connu, les initiateurs de la pensée sociologique. Ils plaident pour la restauration de la vérité sociale et politique de la religion chrétienne, mais sur la base, en fait, d'une analyse interne et naturelle des nécessités du mécanisme social et politique. Ils introduisent un facteur d'immanence à l'intérieur de la politique de la transcendance, qui ne va cesser de progresser à travers tout le XIX^e siècle.²⁵

²⁴ Sous forme autant d'organisation que de mouvement d'idées.

²⁵ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 99-100.

En d'autres mots, les croyances et pratiques d'une religion-organisation qui surplombe la société sont bonnes pour celle-ci, non pas parce qu'elles sont vraies d'une façon indubitable, mais parce qu'elles contribuent à son bon fonctionnement.

L'idéologie finit par pouvoir rivaliser avec la religion-organisation pour ce qui est de structurer la société, d'expliquer son passé et son présent, de même que de donner un aperçu de son avenir. Ajoutons toutefois que si l'idéologie finit par pouvoir jouer le même rôle que la religion-organisation en ce qui regarde la structuration de la société, c'est parce qu'elle s'apparente à celle-ci sous un certain angle; qu'elle reprend la forme de son discours. Plus spécifiquement, elle vise le même but : instaurer ou maintenir une société homogène et fortement unie.

À la différence du discours religieux, le discours idéologique n'entend pas se servir d'un principe transcendant pour établir ou rétablir l'unité sociale. Cette unité ne sera au contraire que le produit des hommes. De plus, l'unité attendue ne sera pas accomplie dans un autre monde que celui-ci, comme dans la *cité de Dieu* . Ces deux éléments distinguent donc l'idéologie de la religion-organisation en ce qui touche la société. Il demeure néanmoins qu'une chose leur procure une frappante ressemblance : le projet d'établir ou de rétablir le plus tôt possible l'unité de la société qui débouche sur une foi dans le futur de l'homme. L'unité collective est en effet une question d'une importance cruciale au XIX^e siècle, et ce, à cause des éclatements sans précédent que connaît la collectivité : « D'autant plus cette aspiration implicitement religieuse à l'unité collective va-t-elle prendre de l'ampleur au cours du XIX^e siècle que la société de l'histoire se révèle être de plus en plus, en pratique, une société qui fonctionne à la séparation, à

la dissociation, à la division. Elle sépare la société civile et l'État, elle disjoint les individus, elle scinde les esprits, elle divise le travail, elle oppose les intérêts, elle met les classes aux prises.²⁶ »

Pour répondre à la question de l'unité collective, l'idéologie conserve la *forme* du discours religieux – et non pas son *contenu* : « L'idéologie va se ressentir durablement de son empreinte [celle de la religion]; tout en se dégageant d'elle, elle va en subir essentiellement la marque. [...] Pour le principal, cet héritage n'a pas l'aspect d'un *contenu explicite*, il a l'aspect d'une *forme implicite*, ce qui le rend difficile à saisir.²⁷ » La religion qui laisse son empreinte sur l'idéologie, qui lui donne sa forme et son objectif central, est le mouvement d'idées. C'est pour cela que l'auteur dit que l'idéologie peut se dégager de la religion tout en étant informée par elle, ce qui est à première vue contradictoire. L'idéologie se défait des croyances de la religion-organisation, mais elle conserve un élément à la base de la religion comme mouvement d'idées : l'idée d'unité collective.

Comme la religion prise comme mouvement d'idées a permis de maintenir une forte cohésion dans les sociétés hétéronomes, il est normal que le besoin de maintenir l'unité sociale appelle une forme de discours qui a réussi à garantir une unité collective serrée pendant des millénaires. Cette forme exerce une influence sur les gens et on cherche à la maintenir ou à la réinstaller complètement dans la société pour contenir les éclatements de la société civile qui inquiètent. Pour Gauchet, la forme en question correspond à celle de l'Un :

La forme de l'Un, issue de l'âge de l'hétéronomie, va commander jusqu'aux versions les plus radicales de l'autonomie. La promesse par excellence dont l'avenir va se charger sera celle de la restauration ou de l'instauration de l'unité collective. Les idéologies seront pour une notable part des discours sur les conditions et les moyens de cette unité future.

²⁶ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 104.

²⁷ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 103. Nous mettons en italique.

Les grandes avenues en ce domaine se laissent aisément deviner : l'autorité et la subordination à la loi de l'ensemble, du côté conservateur, l'autorégulation harmonique des libertés individuelles, du côté libéral, le collectivisme égalitaire, du côté socialiste. La question motrice des idéologies sous cet angle, se résume de la manière suivante : comment produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion?²⁸

En adoptant la forme de l'Un, l'idéologie entre dans la seconde partie de son histoire. La première partie, qui commence avec la fin du XVIII^e siècle, est celle de l'élaboration des idéologies. C'est par exemple la naissance de la doctrine libérale. Pendant cette période, des penseurs élaborent leurs théories qui seront par la suite remaniées par leurs successeurs. Ces écrits influenceront les individus de la société civile qui tenteront de concrétiser les idées qu'on retrouve dans les idéologies naissantes. Mais une fois la forme de l'Un adoptée, l'idéologie prend un visage très particulier. Gauchet lui donne le nom de *religion séculière* :

C'est ainsi qu'à un moment de sa trajectoire, dans cette même période 1880-1914 dont nous avons vu l'importance pour la croyance religieuse, l'approfondissement séculier de l'idéologie rencontre l'héritage religieux de l'Un pour donner cette très étrange modalité de la croyance politique que l'on a pu nommer à bon droit "religion séculière". Séculière, puisqu'elle ne croit qu'en l'action des hommes et en la puissance de leur société de se faire elle-même. Et religieuse néanmoins par la nature et la forme attribuées à cette puissance sur soi à venir. Contre la religion, explicitement, puisque c'est de la réalisation de l'autonomie qu'il s'agit; mais selon les voies et les moyens de la religion, implicitement, puisque c'est l'héritage de l'hétéronomie qui guide en profondeur l'entreprise.²⁹

Autrement dit, la religion séculière, tout en s'opposant à la religion-organisation, perpétue la religion comme mouvement d'idées. En effet, en rencontrant *l'héritage religieux de l'Un*, l'idéologie entre en contact avec la religion comme mouvement d'idées pour donner la religion séculière³⁰.

²⁸ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 104.

²⁹ M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 106.

³⁰ Cette rencontre se fait indépendamment des esprits individuels et semble nécessaire, ce qui nous fait dire qu'on ne peut la comprendre que comme le résultat d'une nécessité de structure des idées. De plus, comme cela semble se passer au-dessus des individus, on ne peut voir ce phénomène que sous l'angle du holisme méthodologique.

Il y a donc un reste de structuration hétéronome du social qui perdure après que la légitimation du politique ait cessé d'être d'ordre religieux. C'est pour cela que nous parlons, à la suite de Gauchet, d'un âge du compromis. Ce compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie ne disparaîtra que lorsque toute possibilité d'une structuration hétéronome de la société, c'est-à-dire d'après la forme de l'Un religieux qui la rend unie et homogène et dans laquelle le tout prime sur les parties, aura disparu³¹. En fait, l'âge de l'autonomie adviendra lorsque la religion comme mouvement d'idées aura achevé son parcours dans le dispositif social en Occident.

3.2.3 La laïcité républicaine

La présence de la religion séculière marque la dernière phase de l'âge du compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie. La religion séculière prend deux visages importants : celui du communisme et celui de la laïcité républicaine en France³².

³¹ En effet, les religions séculières, après avoir connu leur heure de gloire, disparaîtront. La religion séculière n'est qu'une forme qu'a prise l'idéologie au cours de son existence : « Il ne s'agit pas, maintenant, de faire des religions séculières la vérité de l'idéologie en général. Elles correspondent à une étape particulière de son développement et elles en représentent un cas de figure limite. [...] Les religions séculières n'auront été qu'un moment de la trajectoire des idéologies. » (M. GAUCHET. « Croyances religieuses [...] », p. 106-107.) Vers 1970, l'idéologie cesse d'être une religion séculière et se transforme. Il s'agit alors du tournant idéologique des droits de l'homme. L'idéologie change de visage à ce moment en se délestant de la forme de l'Un. Elle n'entend plus créer une unité sociale dans un futur indéterminé. C'est pourquoi Gauchet parle d'une sortie complète de la religion, celle-ci étant comprise comme structuration de l'être-collectif. L'idéologie continue néanmoins à vouloir tout expliquer dans une seule optique : celle du droit. L'auteur développe cette idée dans : M. GAUCHET. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385.

³² Cette dernière affirmation pose problème, d'autant plus que nous n'y trouvons pas de réponse. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Gauchet considère que l'âge de l'autonomie dans laquelle les Occidentaux se trouvent en ce moment est tributaire d'un phénomène de *sortie de la religion* qui a pu véritablement se développer grâce à la religion chrétienne. En outre, l'histoire du christianisme moderne, qui est marquée par la Réforme, ne sera pas sans grandement influencer sur la politique moderne. Tout cela finira par conduire à la naissance de la religion séculière qui, en France, aura le visage de la laïcité républicaine. Le lien entre cette religion séculière et l'histoire des rapports entre la religion chrétienne et le politique est donc assez clair. D'ailleurs, tout ce que nous avons écrit depuis le début du chapitre 3 tente de le démontrer. Or, Gauchet nous dit que la religion séculière, en plus de se concrétiser dans la laïcité républicaine, a pris la forme du communisme. Comme le communisme a pris naissance en Russie, terre orthodoxe n'ayant pas connu la Réforme, il n'est vraiment pas évident de voir de quelle manière le communisme peut être un intermédiaire entre l'hétéronomie et l'autonomie. Certes, l'idéologie communiste qui s'est matérialisée dans l'État totalitaire soviétique avait le visage de la religion, avec son *Petit père des peuples*, la très forte unité sociale que l'on voulait y maintenir, le projet de salut par l'Histoire, etc. Sur ce point, nous pensons que Gauchet a raison de qualifier l'idéologie communiste et le régime qui vient avec de religion séculière. Ce qui est

Le développement de la laïcité républicaine en France s'explique par la forte présence de la religion catholique dans ce pays, et par l'influence qu'elle avait sur les gens. L'Église catholique cherchant à conserver le pouvoir qu'elle a toujours eu en terre française et qui lui permettait d'imposer ses vues à la société, et la majorité des citoyens demeurant de fidèles catholiques, l'État postrévolutionnaire, c'est-à-dire l'État se voulant entièrement fondé sur la volonté des citoyens et non pas sur une Volonté supérieure représentée ici-bas par un clergé et une monarchie, a dû s'ériger en une sorte d'entité spirituelle pour rivaliser avec sa concurrente. L'État français a ainsi pris la forme d'une République se détachant complètement de la religion pour pouvoir la dominer. Afin de se superposer à une institution du sens et de la morale comme la religion, il faut mettre de l'avant un discours à consistance morale et spirituelle. C'est donc pour cela que Gauchet dit de la religion séculière qui voit le jour en France à la fin des années 1800 qu'elle est une « version républicaine du spirituel démocratique³³ ».

L'idéal républicain prend le pas sur la religion-organisation de deux façons. Premièrement, l'État tente de reléguer les Églises, avec l'Église catholique en tête, dans la société civile. Comme tout juste mentionné, l'Église catholique de France a continué, même après l'instauration de l'État absolu en 1789, à rassembler la majorité des gens et à exercer sur eux une influence considérable. C'est pour cette raison que l'État français cherche à reléguer dans la

problématique à nos yeux, c'est le lien entre le communisme et l'histoire chrétienne considérée comme vecteur de l'entrée des sociétés dans l'âge de l'autonomie qui n'est pas explicité. Et ce, parce que la religion dominante en Russie n'est pas le catholicisme ni le protestantisme, mais la religion orthodoxe. Gauchet considérant que la Réforme a joué un rôle déterminant dans l'avènement de la révolution politique moderne, nous nous demandons comment une religion séculière a pu prendre forme dans une société ni catholique ni protestante. Il serait intéressant que l'auteur se penche sur cette question et y fournisse une explication.

³³ M. GAUCHET. « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique » dans FERENCZI, Thomas, dir. *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Coll. « Interventions », Bruxelles, Éditions complexe, 2003, p. 55.

société civile, donc à sortir de la sphère politique, l'Église romaine. Cela se traduit entre autres, au début du XIX^e siècle, par le Concordat napoléonien³⁴ et, au début de la III^e République, par les lois scolaires de 1881-1882 qui séparent le domaine scolaire et la religion, rendant ainsi l'école « “gratuite, obligatoire et laïque”³⁵ ». Ces deux lois préparent en quelque sorte la fin complète du rôle politique et officiel de l'Église, donc sa sortie totale de l'appareil étatique, que concrétisera la loi de 1905 sur la séparation entre l'Église et l'État.

Il ne faut toutefois pas fixer toute notre attention sur l'effort que fait l'État pour ranger l'Église dans la société civile. Cela nous empêcherait de voir que cette action s'inscrit dans un mouvement d'ensemble. Comme nous l'avons vu précédemment³⁶, la société civile apparaît et se développe à la fin du XVIII^e siècle. Petit à petit, les individus s'organisent entre eux et forment ainsi des collectifs. Ceux-ci ont un statut ambigu à ce moment, puisqu'ils montrent que la société civile n'est plus seulement composée d'individus isolés, mais aussi de groupes pourvus d'intérêts à défendre et d'idées à promouvoir. Parfois, ces idées et ses intérêts concernent le bien commun, donc l'ensemble de la société, et ce, même s'ils sont issus de groupes qui ne relèvent pas de l'État. L'État est ainsi amené à reconnaître l'existence de collectifs qui sont indépendants de lui, et qui, par conséquent, peuvent s'organiser et se développer librement :

Tout le temps où l'on réfléchit dans le cadre d'une opposition entre une sphère privée exclusivement composée d'atomes individuels et une sphère publique détenant le monopole de la gestion collective, il est extrêmement difficile de penser la place d'une institution comme l'Église. Il n'est pas moins difficile, d'ailleurs, de penser le statut d'institutions comme le parti politique ou le syndicat. À l'évidence, elles transgressent le partage. Elles échappent à la représentation atomistique de la société civile sans pour autant pouvoir entrer dans le domaine de l'intérêt général administré par l'État. Par

³⁴ « Concordat signé le 15 juillet 1801 par les représentants de Pie VII et de Bonaparte. Il reconnaît que la religion catholique est celle de la “majorité des Français” (et non de l'État) et donne au chef de l'État le droit de nommer les évêques auxquels le pape accorde l'institution canonique. » (*Petit Larousse* [...], p. 1218.)

³⁵ M. GAUCHET. *La religion dans* [...], p. 57.

³⁶ Voir : sous-section 3.1.6.

rapport à ce dilemme durable, l'un des enjeux cruciaux de la période d'établissement de la République, des lois de 1875 à la Première Guerre mondiale, a été de trouver les voies du déblocage, en donnant peu à peu forme et droit à la puissance d'expression et d'auto-organisation de la société civile. Tout ne se joue pas dans la confrontation directe avec la puissance spirituelle. [...] Le problème posé est d'une autre ampleur. Il engage l'idée d'ensemble du corps politique. Sa solution suppose un considérable détour. Elle passe par la reconnaissance institutionnelle, ô combien difficile, de la pluralité *sociale* de la société civile *au-delà de sa diversité individuelle*.³⁷

C'est donc dans un large mouvement de reconnaissance, par la sphère politique, de la capacité et de la liberté d'organisation des regroupements de la société civile que s'inscrit la séparation entre l'État et l'Église en France.

S'il y a des collectifs qui naissent au cœur de la société civile, il y en a d'autres qui existaient déjà avant l'apparition de la société civile : les Églises. L'Église catholique, étant donné sa puissante influence, est le collectif avec le plus de poids et, conséquemment, le plus difficile à sortir de la sphère politique. Ce n'est donc pas pour rien que l'État est obligé de voter des lois qui la relègue dans la société civile. C'est pour cela que la loi de séparation entre l'Église et l'État de 1905 vient compléter, selon Gauchet, ce processus de reconnaissance de l'indépendance des collectifs de la société civile : « À partir du moment où l'on peut loger des institutions aussi lourdes que les Églises du côté de la société civile, c'est qu'on est devenu pleinement capable de concevoir non pas seulement des consciences libres, mais, ce qui est beaucoup plus difficile, des collectifs indépendants, de puissantes autorités sociales pourvues de leur légitimité propre en face de l'autorité politique.³⁸ » C'est ainsi que la séparation de 1905 ne signifie pas uniquement la fin du rôle politique de l'Église, mais aussi l'autonomisation libérale complète des regroupements d'intérêt et de pensée en France. Autrement dit, cela veut dire la séparation plus poussée entre l'État et la société civile.

³⁷ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 56-57. Nous mettons en italique les derniers mots cités.

³⁸ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 58.

Deuxièmement, pour que l'idéal républicain prenne le pas sur la religion-organisation, l'État doit affirmer la supériorité de ses fins par rapport à celles émanant de la société civile. Cela implique nécessairement que les fins de l'État sont supérieures à celles des groupes de la société civile, et en premier lieu à celles de l'Église catholique. Cette dernière, même une fois complètement reléguée dans la société civile, n'en conserve pas moins une puissante influence sociale. Elle n'a plus de rôle public et officiel à jouer, mais elle reste très présente dans la vie de la majorité des gens, cherchant à déterminer leurs choix et leurs actions. De plus, comme la religion est porteuse de prescriptions à teneur morale et spirituelle, et que ces messages peuvent grandement déterminer la vie autant privée que publique des gens, alors l'État doit se montrer comme supérieur à la religion. Il devient ainsi une religion qui ne voudrait ni ne devrait l'être, c'est-à-dire une religion séculière³⁹. Le politique en France finit ainsi par avoir une connotation morale et spirituelle qui rend ses buts plus importants que tous les autres objectifs possibles. Les valeurs citoyennes, le dévouement à la Patrie, le service à la Nation sont des notions qui sont dorénavant répandues par l'État :

La tension séparatrice avec l'Église a été le levier qui a le plus contribué à élever l'État sur le pavois. *Le partage n'a été possible, en effet, que moyennant l'attribution à la puissance temporelle d'un principe de suprématie à portée spirituelle.* L'expression est prudente, à dessein. Elle est conçue pour éviter les formules toutes faites, qui tranchent d'avance, à coups de "sacré républicain" ou de "religion civile", de ce dont il s'agit d'établir la nature. Ces analogies aussi faciles qu'incertaines masquent le nœud de la difficulté, qui est précisément que la puissance temporelle est mise en demeure d'affirmer sa prééminence "spirituelle" sans pouvoir se battre sur le terrain et avec les armes de son adversaire. Elle ne peut pas opposer un "sacré" à un autre, une "religion" à une autre. Impossible, pourtant, de réduire l'ancienne institution englobante [c.-à-d. l'Église catholique] à une force sociale parmi d'autres sans conférer à l'autorité politique les moyens de soutenir la concurrence et de signifier la supériorité de ses fins par rapport à l'ensemble des forces sociales. Cela, d'autre part, difficulté supplémentaire, sans heurter

³⁹ « Les "religions séculières" ne sont pas des religions comme les autres, mais des religions qui ne devraient et qui ne voudraient pas en être [...].³⁹ » M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 28.

de front la conviction majoritaire ni sortir des limites de la neutralité en matière religieuse.⁴⁰

L'État, pour dominer toutes les sources du sens de la vie en société et de la morale commune dont principalement l'Église catholique, doit prendre la forme d'une institution de rang supérieur. Le politique acquière ainsi en France un statut particulier qui fait en sorte que le pouvoir est perçu comme l'exécution des intentions de l'ensemble de la Nation qui visent le bien commun. Le peuple français est alors vu comme un tout, une sorte de Volonté générale, qui prend des décisions qui s'appliquent pour le bien de ce tout. Aucune valeur extérieure, comme des valeurs émanant d'une religion, n'est alors recevable, parce qu'elle n'est pas fondée sur la Volonté de la Nation. Tout message à portée morale ou spirituelle et qui concerne le vivre-ensemble doit nécessairement venir de l'État. L'État français devient ainsi la République avec un grand *R*. Et la laïcité républicaine est l'une des fondations de cette forme d'État, parce qu'elle concrétise la séparation des ordres de valeurs. D'un côté, il y a les valeurs de la vie publique, qui concernent l'ensemble de la Nation, et qui sont mises de l'avant par l'État. De l'autre côté, et il y a celles de la vie privée où chacun fait ce qu'il veut avec ses conceptions personnelles de la vie bonne :

Celle-ci [la prééminence de la sphère publique sur celle privée] caractérise la conception très particulière de la démocratie qui a le nom de République dans notre tradition politique [c.-à-d. celle de la France]. Elle tient en deux notions clés : “volonté générale” du côté de la Nation législatrice, et “intérêt général” du côté de la puissance exécutrice. Deux notions qui présupposent et font valoir une discontinuité tranchée entre le plan où les groupes particuliers et les intérêts privés ont leur expression légitime et le domaine de la généralité publique dont les organes représentatifs et l'État sont juges. Les deux ordres sont conçus comme très différents. La politique se passe ailleurs et au-dessus, même lorsqu'elle ne prétend plus régir l'ensemble de ce qui fait lien entre les citoyens, de sorte que l'émancipation de la sphère civile reste contenue en dernier ressort dans les bornes d'une subordination hiérarchique.⁴¹

⁴⁰ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 62-63. Nous mettons en italique.

⁴¹ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 60.

C'est donc en voulant se subordonner la religion-organisation que le politique en France est devenu le seul lieu où se déterminent les valeurs et les orientations visant à déterminer le bien commun.

Il est intéressant de remarquer que la laïcité républicaine, qui est une religion séculière, donc une idéologie par le fait même, n'a pas de visée historique ou eschatologique. L'unité de la société française, symbolisée dans le concept de *Nation*, n'est pas à réaliser dans un futur plus ou moins indéterminé. L'idée qu'une idéologie ne soit pas constituée par une croyance concernant l'avenir peut paraître un peu bizarre, mais Gauchet considère que ce ne sont pas toutes les idéologies qui en ont une : « “Idéologie” a l'avantage d'exprimer l'originalité décisive de la réorientation temporelle moderne, qui est basculement hors du temps des Dieux; elle a l'inconvénient de mal saisir la possible réinjection d'une eschatologie dans la théorie du déploiement historique – possible, mais nullement nécessaire : il y a des idéologies sans eschatologie.⁴² »

Si la laïcité républicaine continue d'être une religion séculière sans avoir d'eschatologie, c'est qu'elle tente de réaliser dans le présent l'unité du corps collectif. Et c'est effectivement le cas. Cette unité sociale se réalise dans l'exercice de la délibération commune sur les orientations et les fins de la société entière. Le niveau collectif prime nécessairement sur celui individuel, car c'est à ce niveau que les choses importantes se passent, où ce qui détermine et organise la vie en commun se décide et où les individus se réalisent complètement. Par exemple, il n'y a pas de plus grande mort que celle pour la République : « Dans l'une et l'autre version [celle communiste et celle républicaine], le niveau collectif est semblablement valorisé comme le niveau où se réalise

⁴² M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 27-28.

spécifiquement l'émancipation humaine. C'est au travers de l'effort pour penser et vouloir en commun les conditions de leur existence commune, et seulement au travers de lui, que les hommes ont la possibilité de devenir véritablement humains, en contribuant à la rentrée de l'humanité en possession d'elle-même⁴³ ». C'est donc par son souci de réaliser et de maintenir l'unité de la société et d'ainsi maintenir la prééminence du collectif sur l'individuel que la laïcité républicaine adopte le visage de la religion séculière.

La sphère politique qu'est la République demeure ainsi, bien que disjointe d'elle, supérieure à la société civile. Les valeurs et les messages à teneur spirituelle de la société civile, donc émanant de la vie privée de gens, ont une moindre importance, en ce qui a trait à la vie en commun, que ceux provenant de la République. C'est pour cela qu'il continue à y avoir une subordination hiérarchique entre la sphère politique et la société civile. La sphère politique entraîne en quelque sorte la société civile, au lieu de seulement la représenter.

3.3 *La chute de l'idéal républicain*

La laïcité républicaine a permis à l'État français, en faisant de lui une instance morale et spirituelle, d'être un égal et même un supérieur de la religion-organisation en général, et plus spécialement de l'Église catholique. Cela avait pour but de contrecarrer les intentions de celle-ci de régir l'ordre social. Même si le pouvoir n'était plus ni monarchique ni clérical, l'institution continuait en effet à posséder un potentiel de structuration sociale non négligeable.

⁴³ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 80-81.

Ce qui se cache derrière ce potentiel de structuration de la société par la religion-organisation et l'ordre social apporté par la République est la volonté de maintenir l'unité de la société. Or, à la fin des Trente Glorieuses, l'unité sociale ne pose plus problème. Cela ne signifie pas qu'une autre forme de structuration hétéronome de la société ait supplanté celle républicaine, et qu'ainsi, le primat du collectif sur l'individuel persiste. Au contraire, l'unité sociale est stabilisée par les voies purement immanentes de l'État démocratique et interventionniste, ce qui consacre l'entrée de la société française dans l'âge de l'autonomie⁴⁴. De plus, la structuration sociale apportée par la religion-organisation n'est plus possible étant donné que les Églises ont perdu leur emprise sur les gens, et qu'elles se sont même pliées aux exigences de la démocratie au point de cautionner cette dernière. Enfin, les ressources intellectuelles et spirituelles de la laïcité militante se sont épuisées avec le temps. Cela a donc également contribué à la chute de l'idéal républicain en France.

3.3.1 L'unité collective réalisée

L'unité sociale qui ne fait plus problème au début des *seventies* s'explique par l'incroyable déploiement de l'État depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. L'État protecteur, interventionniste, organisateur, Providence sont tous des termes qui qualifient l'expansion de l'État pendant cette période et son intervention dans à peu près tous les domaines. Les mécanismes de la représentation et de la prise de décisions démocratiques sont complètement institutionnalisés durant ce moment, ce qui leur confère une stabilité encore jamais vue. La société n'est certainement pas homogène pour autant. Par exemple, les différends liés aux idées et aux orientations économiques continuent d'exister. Mais ces conflits sont intégrés dans le système du pouvoir; ils sont représentés et l'État sert de lieu pour exprimer et trancher ces débats.

⁴⁴ À ce moment, les autres sociétés occidentales entrent elles aussi dans l'âge de l'autonomie, et ce, même si les éléments de leur parcours ne se retrouvent pas tous dans celui de la société française.

En plus d'intégrer les conflits présents dans la société, l'État du moment s'immisce dans bien des secteurs de la vie quotidienne, comme la santé et l'éducation. Il développe énormément ces secteurs névralgiques. Il en accroît la qualité, faisant en sorte que les services publics allègent les maux des gens et créent une certaine égalité sociale grâce à des soins de santé équivalents et à une éducation de qualité dispensés à tous. Chacun se reconnaît dans les services gouvernementaux qui sont offerts, et chacun développe, pourrions-nous dire, une culture publique commune. C'est ainsi que l'unité sociale, dans les trois décennies suivant 1945 cesse, en France et un peu partout en Occident⁴⁵, de poser problème :

Elle [l'unité sociale] est passée dans le registre du présupposé, elle est tenue implicitement pour acquise, elle ne se présente plus comme à produire. Cette mutation est le fruit de la formidable entreprise d'intégration conduite depuis 1945. Les conflits et les partages qui semblaient annoncer la dissolution aux uns et la révolution aux autres ont perdu leur aura maléfique ou bénéfique en devenant des rouages institutionnels du régime représentatif, stabilisé grâce à cette institutionnalisation. Le déploiement de l'emprise organisationnelle et prévisionnelle des États a ouvert une interconnaissance, une accessibilité globale des collectivités pour elles-mêmes sans précédent. L'élévation du niveau de vie, du niveau d'éducation, du niveau de mobilité, la diffusion de la consommation, la pénétration de la communauté de référence des médias ont créé une homogénéité culturelle d'un genre nouveau, ancrée dans la quotidienneté matérielle.⁴⁶

En « objectivant l'unité dans les mécanismes politiques et sociaux de l'État-nation démocratique, pacifique et social⁴⁷ », l'État français des Trente Glorieuses règle le problème de l'unité sociale, structurant ainsi la société selon l'autonomie, et non plus d'après une forme hétéronome. En effet, l'ordre social est uniquement le fruit des hommes et ces derniers peuvent

⁴⁵ Gauchet écrit que la France était le leader, si l'on peut dire, d'un mouvement généralisé en Occident d'intervention étatique : « Au cours de ces "Trente Glorieuses", les Français ont connu, en sus des bénéfices de la haute croissance, le bonheur spécial de voir leur tradition politique la plus profonde en harmonie avec le mouvement général du monde. La priorité était partout à la mise en place de l'État protecteur et de l'État organisateur. Nous ne faisons rien que ce que faisaient les autres, mais nous pouvions le faire avec l'enthousiasme supplémentaire de nous retrouver naturellement à l'avant-garde du courant ». (GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 89-90.)

⁴⁶ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 353-354.

⁴⁷ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 354.

être divisés tout en étant pris en charge par le même État. L'idéal républicain qui servait à unir tous les citoyens perd ainsi une partie de sa raison d'être.

3.3.2 La perte d'influence sociale de la religion⁴⁸

Si l'État-nation a réalisé l'unité sociale, il en va tout autrement pour la religion, surtout pour l'Église catholique. Bien que le catholicisme demeure la confession dominante en France au cours des 30 années suivant le dernier conflit mondial, l'emprise de l'Église sur les gens a fortement été réduite. Cela en bonne partie à cause de la forte individualisation⁴⁹ de la société qui entraîne une marginalisation des autorités de tout genre, dont celles religieuses et morales. En fait, plus aucun collectif ne pourra imposer ses vues aux individus. Les Trente Glorieuses, c'est entre autres le début du primat de l'individuel sur le collectif. Une structuration hétéronome de la société issue d'une religion-organisation n'est alors plus possible. Le rôle d'ordonnateur de la société que jouait la République en s'affirmant contre les prétentions sociales des Églises n'a plus sa raison d'être.

Cela est d'autant plus vrai que l'Église catholique n'a même plus l'intention de s'opposer à la démocratie : « Nous sommes sortis de l'ère d'une autonomie à conquérir contre l'hétéronomie. Cela parce que la figure de l'hétéronomie a cessé de représenter un passé toujours vivant et conséquemment un avenir toujours possible. L'intégration des religions dans la démocratie est consommée; le catholicisme officiel lui-même, si longtemps réfractaire, a fini par s'y couler et par en épouser les valeurs.⁵⁰ » Si les religions se plient aux règles démocratiques, entre autres par la formation de partis religieux comme les partis chrétiens, alors la laïcité

⁴⁸ Nous continuons à développer ce point au chapitre 4. Voir principalement : sections 4.2, 4.3 et 4.4.

⁴⁹ Voir la sous-section 4.3.3 pour une analyse des causes de cette forte individualisation des sociétés occidentales.

⁵⁰ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 86.

militante n'a plus à militer contre des groupes, les religions en l'occurrence, qui ne peuvent ni ne veulent plus régir l'ensemble de la société. La fin du règne des religions comme organes potentiels de structuration collective marque la fin du compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie.

3.3.3 L'épuisement des principes de la laïcité militante

L'idéal républicain ne s'affaisse pas uniquement parce que l'unité sociale n'inquiète plus et qu'aucune religion ne peut plus structurer le collectif. Il disparaît aussi parce que les ressources intellectuelles et spirituelles de la laïcité militante s'épuisent :

Il suffit d'énumérer les points d'appui qui étaient traditionnellement les siens [à la laïcité militante] pour en apprécier l'affaissement : la Science – et au travers d'elle la Raison, le Progrès –, la Nation, la République – c'est-à-dire le patriotisme et le civisme –, la Morale. Est-il besoin de détailler les facteurs qui, de longue date et à d'innombrables titres, ont conspiré à découronner ces entités à majuscule? Transformation de l'idée que nous pouvions nous faire de la connaissance et de ses conséquences [...]; transformation du cadre et des conditions d'exercice de la démocratie – la citoyenneté du créancier social n'a plus grand-chose à voir avec le devoir civique; transformations des attentes sociales en matière d'éducation – l'école de l'épanouissement personnel ou de la réussite individuelle n'est plus et ne peut plus être l'École de la République en charge de relever, au travers de la morale, le défi de la fondation du lien de société.⁵¹

D'abord, il y a la Science, accompagnée de la Raison et du Progrès, qui perdent de leur côté magique. Les deux grands conflits mondiaux du XX^e siècle, avec la Shoah, démontrent que Savoir, Progrès et Morale ne vont pas nécessairement ensemble. L'idée d'un Progrès sans fin issue des Lumières est écartée, les individus se rendant compte que le Savoir absolu n'est peut-être pas à la portée des hommes et que les progressions sociales sont longues et difficiles à accomplir. La laïcité militante, qui se sert de la Raison pour combattre la religion, celle-ci étant perçue comme le pire archaïsme de l'humanité, voit donc son principal fondement s'affaiblir peu à peu.

⁵¹ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 38-39.

Ensuite, la Nation et la République perdent de leur prestige. Le service à la Nation et le dévouement à la Patrie deviennent des notions et des gestes dépassés. L'influence des collectifs sur les individus s'amenuise. Cela est principalement dû à la vague d'individualisme qui déferle sur l'Occident après la Deuxième Guerre mondiale, isolant ainsi les individus et faisant d'eux le centre de gravité de l'édifice social, ce qui diminue de beaucoup l'emprise des corps sociaux, quels qu'ils soient (Nation, République, syndicats, Églises, etc.), sur les individus.

Enfin, la Morale et l'Éducation cessent elles aussi d'être des guides pour les gens. L'individualisme a entre autres une facette morale qui fait en sorte que chacun est conduit à fixer lui-même, et pour lui-même, les valeurs devant guider son existence. Un relativisme moral accompagne l'individualisme moral. Les valeurs mises de l'avant par la République cessent de constituer une Morale supérieure qu'il faut suivre à tout prix. Le Bien commun n'est plus la priorité de tous. L'École qui était une courroie importante de transmission de la Morale publique perd donc de son influence. Elle n'est plus un lieu de formation des Citoyens, mais un lieu de la réussite personnelle.

Tous les piliers de la laïcité républicaine tombent donc ensemble, un peu comme des dominos. C'est pour cela que Gauchet écrit : « Il n'est pas exagéré de dire, je crois, que l'ensemble des sources et des références qui ont permis de donner corps, singulièrement en France, à l'alternative laïque contre les prétentions des Églises sont elles aussi frappées de

décroyance. C'est ainsi que, parallèlement à la marginalisation des Églises, la laïcité est devenue peu à peu un fait sans principes.⁵² »

Conclusion

En considérant qu'il débute avec la Réforme, le compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie se sera ainsi étalé sur à peu près cinq siècles. Cette transition de l'hétéronomie à l'autonomie se sera faite par étapes. Du surgissement de l'État absolu à l'effondrement de l'emprise des collectifs sur les individus des Trente Glorieuses, la religion sous la forme d'organisation a perdu son incroyable capacité à légitimer le pouvoir et à structurer le collectif.

En simplifiant au maximum, nous pouvons affirmer que la première partie du compromis est celle de la fin de la légitimation religieuse du pouvoir. L'État absolu apparaît et le cours des événements finit par conduire à la Révolution française qui marque la fin de la monarchie, donc la fin d'une légitimation du pouvoir autre que celle découlant de la volonté des individus. Cela ne signifie pas que le régime démocratique est solidement ancré en France à partir de 1789. L'empire de Bonaparte montre le contraire. Mais le mouvement devant aboutir à l'instauration de la démocratie représentative est bel et bien en marche, et la fin de la légitimation religieuse du pouvoir est consacrée, du moins symboliquement, quand tombe la tête de Louis XVI.

La deuxième partie du compromis est plus rattachée à la structuration de la société. Même si le pouvoir n'est plus fondé sur une Volonté transcendante, il demeure que la forme des sociétés hétéronomes, c'est-à-dire des sociétés dans lesquelles les éléments sont fortement liés les uns aux

⁵² M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 39.

autres grâce à un principe extérieur, et où le collectif prime toujours sur l'individuel, ne disparaît pas du jour au lendemain. La bipartition du collectif en une sphère politique et une sphère civile, de même que le dynamisme de celle-ci finissent par fragiliser l'unité sociale que la religion-organisation avait toujours très bien garantie. Cela inquiète et c'est pour cette raison qu'un discours découlant de la religion comme mouvement d'idées, l'idéologie, naît. Elle aura pour mission de restaurer l'unité sociale perdue. En effet, si l'obsession de l'unité collective, celle-ci étant un élément central dans la religion comme mouvement d'idées, imprègne à ce point la mentalité collective, c'est que la forme de religion tout juste mentionnée demeure active.

En France, l'idéologie prendra la forme, à la fin du XIX^e siècle, de la laïcité républicaine. Cette dernière est une religion séculière, donc une forme particulière prise par l'idéologie. La laïcité républicaine se développera en France à cause de la forte influence sociale de l'Église catholique⁵³.

Or, le XX^e siècle viendra affaiblir la force de tous les collectifs, donc celle de l'Église. En outre, les institutions sociales et politiques favorisent l'unité sociale. L'idéal républicain finira par conséquent par perdre sa raison d'être. La religion comme mouvement d'idées finit elle aussi par perdre son dynamisme. La France, et l'ensemble de l'Occident, entrent alors complètement dans l'âge de l'autonomie, ou, pour parler comme Gauchet, sortent complètement de la religion. La légitimation du pouvoir et la structuration du social dépendent dorénavant entièrement de la volonté des individus.

⁵³ Il serait très intéressant de voir les similitudes entre la laïcité qu'on retrouve dans des sociétés très catholiques, comme l'Espagne, la Pologne ou le Québec.

Dans le prochain chapitre, nous verrons comment s'instaure et se développe cet âge de l'autonomie. Nous tenterons particulièrement de voir qu'elle place occupe, s'il y en a une, la religion-organisation dans cette ère où, selon Gauchet, la religion comme mouvement d'idées a terminé sa route.

Introduction

Nous qualifions la période qui débute avec la décennie 1970 d'*âge de l'autonomie*, parce que la sortie de l'hétéronomie est pour ainsi dire complétée. Les fondements de l'autonomie sociale et politique, donc de la démocratie, sont assurés. Cela n'est cependant pas sans bouleverser les sociétés démocratiques. Bien que cela soit paradoxal, l'entrée de la démocratie dans l'âge de l'incontesté provoque un ébranlement de son fonctionnement. Cela se traduit par une séparation très poussée de l'État d'avec la société civile et par une prédominance du droit¹.

Même si la religion² n'assure absolument plus le rôle de fondement de l'ordre social et de légitimation du pouvoir, il demeure que la pensée du politique des trente dernières années et de celle des années à venir doit prendre en compte la religion. Et cela pour au moins deux raisons.

Premièrement, la compréhension de la reconfiguration de la démocratie passe, en partie, par la compréhension des changements d'interactions entre le politique et la religion. Gauchet considère que « [s]i peu visible que ce soit, la place et le statut de la religion sont au cœur des transformations présentes de la démocratie, en tout cas en Europe, cadre de référence auquel je m'en tiendrai. Bien comprendre les déplacements considérables qui sont en train d'affecter la substance intime des démocraties et leur intelligence d'elles-mêmes – la manière dont elles

¹ La thèse du primat idéologique du droit est principalement développée dans : M. GAUCHET. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385.

² Dans ce chapitre-ci, tous les emplois du terme *religion* renvoient à la religion prise comme organisation. Et cela parce que le propos concerne l'âge de l'autonomie, c'est-à-dire l'ère où la religion comme mouvement d'idées est éteinte en Occident.

comprennent leur fonctionnement – exige de prendre en compte la dimension religieuse³. » La demande de reconnaissance adressée à l'État par les groupes religieux est un exemple de phénomène lié à la religion et qui permet de saisir les transformations de la démocratie. Dans ce cas-ci, il s'agit du rôle de représentation de la société civile que doit dorénavant jouer l'État. Comprendre la nouvelle place de la religion dans nos sociétés, ce serait donc un peu comprendre le nouveau fonctionnement de la démocratie.

Deuxièmement, même si le fondement du politique n'est plus d'ordre religieux, il demeure que l'État démocratique a et aura besoin de la religion pour légitimer son action, ce qui fait en sorte que le politique ne peut se penser sans tenir compte de la religion. C'est ce que nous verrons dans la suite de ce chapitre.

4.1 L'importance du cas français pour comprendre la situation actuelle et à venir de l'Occident

L'analyse de la sortie complète de la religion réalisée vers 1970 et qui se poursuit toujours aurait pu prendre la forme, par exemple, d'une analyse approfondie de la chute du communisme. Au lieu de cela, Gauchet préfère continuer son examen du cas français. Cela est très normal, parce qu'il a, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, beaucoup étudié la manière avec laquelle la politique selon l'autonomie s'est installée depuis le début des Temps Modernes dans ce pays. Pour que son étude de la situation actuelle et future de la démocratie soit cohérente avec le reste de son travail, il a dû se concentrer sur la situation de la France.

³ M. GAUCHET. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, no 133(4), 2001, p. 456.

La logique de son œuvre n'est pas la seule raison ayant conduit l'auteur à examiner l'histoire française des trois dernières décennies pour comprendre la sortie complète de l'hétéronomie. L'histoire de la laïcité en France durant cette période est très éclairante pour bien saisir la reconfiguration de la démocratie. En effet, c'est en France que la confrontation entre le politique et la religion a été la plus forte, c'est donc là que la fin de cette confrontation a le plus de conséquences palpables:

comme c'est en France que la sublimation de la politique en tant qu'alternative à la religion a connu son développement le plus poussé, c'est là aussi que son recul acquiert le plus de relief. [...] Rien ne pourra restituer leur ancienne énergie spirituelle au sacerdoce du citoyen, à la majesté morale de l'État, aux sacrifices sur l'autel de la chose publique. Ces instruments cultuels ont irrémédiablement perdu leur fonction. Plus n'est besoin de dresser la cité de l'homme à la face du ciel. Nous sommes en train d'apprendre la politique de l'homme sans le ciel – ni avec le ciel, ni à la place du ciel, ni contre le ciel.⁴

La politique française qui, pendant le XX^e siècle, s'est faite dans le but d'assurer la politique selon l'autonomie est appelée à changer puisque sa vocation de base – c'est-à-dire encadrer la société civile pour empêcher l'Église de jouer un trop grand rôle politique – n'est plus. Comme c'est en France que l'aura morale et spirituelle de l'État a été la plus rayonnante, c'est là que la transformation du rôle étatique est la plus facile à discerner. La France apparaît ainsi comme une situation heuristique pour comprendre l'entrée dans l'âge de l'autonomie des sociétés occidentales⁵ : « Je proposerai quelques généralisations à partir de ce que j'ai mis en évidence sur le cas français [...]. Le cas français considéré non pas comme une “exception”,

⁴ M. GAUCHET. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio/essais », no 394, Paris, Gallimard, 1998, p. 88-89.

⁵ Nous écrivons *sociétés occidentales* et non pas *sociétés européennes*, même s'il n'est question que de ces sociétés dans le passage cité après, parce que nous croyons que la sortie complète de l'hétéronomie n'est pas propre aux pays européens. Le Canada et le Québec offrent l'exemple de sociétés complètement sorties de l'hétéronomie. Probablement est-ce le cas aussi de pays comme la Nouvelle-Zélande et l'Australie. Gauchet parle de l'Europe et non pas de toutes les sociétés occidentales pour une raison fort simple, pensons-nous : le cas américain est trop particulier pour le mettre dans un même panier avec les autres sociétés occidentales, donc aussi bien s'en tenir au Vieux continent. Mais cette façon de procéder néglige carrément de mentionner le cas d'autres sociétés, comme celles mentionnées à l'instant.

qu'il n'est pas, mais comme une variante et un *cas-limite d'une situation européenne* dont il est solidaire par toutes ses fibres.⁶ » Les conséquences tirées du cas français peuvent donc être étendues aux autres sociétés occidentales, puisque le passage à l'autonomie y a eu lieu aussi, mais d'une manière moins forte⁷.

4.2 *La séparation entre la sphère politique et la sphère civile*

La sortie complète de l'hétéronomie qui s'opère dans la décennie 1970 se caractérise par l'évanouissement de l'idéologie communiste et l'effondrement de la laïcité à *la française*. Il résulte de cette sortie de l'hétéronomie une distanciation entre la sphère politique et la société civile. Ce changement est crucial pour saisir le bouleversement que connaît la démocratie depuis ce moment et la nouvelle valorisation dont fait preuve la religion dans des pays dont les fondements sont absolument a-religieux.

4.2.1 *La disparition du besoin d'encadrement politique de la société*

Comme nous l'avons vu au chapitre 3, le compromis entre l'hétéronomie et l'autonomie a pris la forme de la laïcité républicaine en France. L'État s'est érigé en opposé de la religion. Pour ce faire, il a emprunté des éléments à la religion. Maintenant que la République n'a plus à s'opposer à l'Église, parce que celle-ci n'a plus l'intention et encore moins les moyens de structurer l'ordre social, l'État n'a plus besoin de jouer le rôle de substitut de la religion. Cette

⁶ M. GAUCHET. « Religion, [...] », p. 456. Nous mettons en italique.

⁷ Le cas de l'Angleterre montre un passage qui s'est fait en douceur et en longueur. La preuve en est qu'il y a aujourd'hui encore une Église nationale dans ce pays. Cela n'empêche pas l'Angleterre d'être une société démocratique depuis plusieurs décennies. La situation de la France est en quelque sorte l'opposée de celle de l'Angleterre. Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie s'est par exemple fortement concrétisé dans la troublante Révolution française. L'opposition entre les tenants des deux types de structuration sociale a ainsi été très visible, en plus d'avoir des prolongements jusque dans les années 1970. Ce caractère explicite de la situation française permet donc de mieux cerner le passage à l'autonomie dans les pays occidentaux.

dernière ayant été reléguée du côté de la société civile, l'État devait se subordonner celle-ci. Les fins de l'État primaient sur celles émanant des individus et des composantes de la société civile comme les religions. Or, plus aucune religion ne veut ni ne peut régir le politique et s'imposer à toute la société. La sphère politique n'a donc plus à dominer celle civile. C'est pourquoi Gauchet parle d'un désencadrement politique de la société civile ayant l'aspect d'une séparation entre l'État et la société civile.

La disparition de l'anti-théologie qui tenait lieu de théologie à l'État républicain et qui lui prêtait sa majesté, la volatilisation de la politique de l'autonomie, l'enfouissement de l'autonomie comme projet dans le fait de l'autonomie changent complètement les données du problème. L'État se vide de la substance normative qu'il devait à l'ambition incarnée en lui. [...] Il devient pour de bon représentatif, si l'on entend par là qu'il tend à se transformer en espace de représentation de la société civile, sans plus de supériorité hiérarchique vis-à-vis d'elle ni de rôle d'entraînement historique.⁸

La supériorité de la sphère politique par rapport à celle civile conférait un rôle majeur à l'État. Il était chargé d'entraîner la société civile, de la guider et d'incarner ses fins dernières. Le politique disait le bien commun. Les plus hautes valeurs étaient les valeurs citoyennes. En cessant d'être le supérieur de la société et en devenant son vis-à-vis, l'État n'incarne plus les valeurs et les buts de la société, et sa relation avec elle s'en trouve modifiée.

Un bémol doit être mis à aux propos mentionnés à l'instant sur la séparation entre l'État et la société civile. Et cela pour deux raisons. D'abord, parce qu'ils font penser que l'État, en étant disjoint de la société civile, en est complètement coupé. Ensuite, parce qu'ils donnent l'impression que l'importance de l'État diminue drastiquement par rapport à celle de la société civile ou encore qu'il se confond à présent avec elle.

⁸ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 154-155.

Premièrement, la sphère politique ne peut pas se couper entièrement de la société civile. Les propos de Gauchet peuvent à l'occasion faire croire que l'État, en étant l'autre de la société, en est totalement disjoint. Ce phénomène n'est pas impossible en soi. En effet, dans les régimes tyranniques, les deux sphères sont souvent bien séparées l'une de l'autre, l'État étant ainsi coupé des besoins et des revendications de la société. Cependant, dans une démocratie libérale, l'État ne peut pas se couper de la société, car le pouvoir tire sa légitimité de celle-ci. L'écart entre le pouvoir et la société n'est donc pas absolu. C'est ce que Marc-Olivier Padis veut dire quand il écrit que la relation d'altérité entre l'État et la société ne doit pas être perçue comme une *étrangeté radicale*, mais comme un *rapport de connivence* :

Et si l'État est bien l'autre de la société, cela suppose un rapport de connivence et non une étrangeté radicale. La société ne doit pas devenir une inconnue pour l'État. Le pouvoir ne doit pas se situer dans une position de complète extériorité par rapport à la société, sinon il se couperait de ceux qu'il a pour charge de gouverner et, devenant ignorant de leurs besoins ou de leurs demandes, prendrait le risque de se faire renverser par une population qui dénoncerait l'indifférence du pouvoir à son égard.⁹

Deuxièmement, ce qui dépérit au sein de la sphère politique, c'est son aspect normatif. L'État ne peut plus déterminer seul la destinée de la collectivité et les valeurs de la vie commune. Celles-ci ne peuvent être fournies que par les éléments de la société civile. Mais pour que ces derniers procurent les idées et les valeurs directrices à l'État, ils doivent pouvoir se former, s'organiser et être écoutés par lui. Le rôle de l'État en tant qu'instance représentative est donc loin de s'amenuiser. L'État demeure ainsi très présent dans la vie collective parce que son rôle global n'est pas diminué par la disparition de sa mission de guide de la collectivité : « L'État représentant, c'est l'État chargé, pour commencer, de permettre à la société qu'il doit représenter

⁹ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, p. 54.

de s'organiser indépendamment de lui. Aussi le recul de son *leadership* est-il loin de se traduire dans une diminution équivalente de son poids.¹⁰ »

Ajoutons, enfin, que l'État remplit une mission de base bien particulière dans la démocratie libérale. L'État a la lourde responsabilité de maintenir la cohésion sociale. La société démocratique étant de plus en plus pluraliste, l'unité collective devient conséquemment de plus en plus problématique. La société, étant donnée sa diversité, ne pouvant plus offrir d'elle-même une unité collective, l'État est alors appelé à la garantir. Padis reconnaît ce rôle crucial joué par l'État en écrivant que « l'État manifeste la cohésion de la société qui n'est pas visible sans lui.¹¹ » L'État, en plus de remplir une *fonction représentative*, a donc une *fonction intégratrice* qui n'est pas sans lui procurer une importance non négligeable par rapport à la société civile.

4.2.2 L'exigence d'impartialité pour l'État due au pluralisme de la société

Nous venons de voir que l'État n'a plus à se superposer à la société civile, ce qui lui permet de s'en distancer. La séparation entre l'État et la société civile n'est pourtant pas qu'affaire de possibilité. L'État, en plus de *pouvoir* se séparer de la société, *doit* se mettre à l'écart d'elle. Et cela pour une raison facile à cerner : le pluralisme qu'on retrouve dans la société. La société étant pluraliste, l'État ne peut pas privilégier un discours religieux en particulier, car cela serait fortement susceptible de provoquer une déstabilisation sociale. Il doit plutôt traiter toutes les identités religieuses avec une même attention. C'est pour cela qu'il doit se tenir à l'écart de la société, ce qui garantit par le fait même sa neutralité religieuse : « L'État qui perd la possibilité d'exciper d'un droit supérieur à celui des convictions privées n'en demeure pas moins

¹⁰ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 162.

¹¹ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet [...]*, p. 82.

le garant de la compossibilité de ces convictions dans leur pluralité irréductible : un rôle qui lui fait l'obligation de se tenir complètement à part d'elles pour leur montrer un égal respect, avec une rigueur formelle dans la neutralité que ne comportait pas l'ancienne acception de la règle.¹² » Il est alors facile de comprendre Gauchet quand il dit que le « pluralisme [...] constitue le principe de séparation le plus efficace qui soit.¹³ »

Donc, depuis les années 1970, la France et d'autres sociétés occidentales ont connu une transformation majeure des rapports entre la sphère politique et la sphère civile pour deux raisons. D'abord, il y a eu la perte de prétention et de capacité de la religion de s'imposer à toute la société¹⁴. Dans le cas de la France, c'est plus précisément l'Église catholique qui a perdu ce potentiel de structuration de l'ordre social. Ensuite, les sociétés occidentales, dont la France, étant de plus en plus pluralistes, l'État se doit de rester neutre face à tous les discours religieux afin de préserver la paix sociale.

4.3 *La relation intégralement représentative entre l'État et la société civile*

Si la sphère politique change de position par rapport à celle civile, cela implique une modification des rapports entre elles. La relation entre l'État et la société civile devient « intégralement représentative¹⁵ », ce qui signifie qu'une transformation de la société civile fait en sorte que ses différentes composantes ont besoin de la reconnaissance d'un *autre* de la société

¹² M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 158.

¹³ M. GAUCHET. « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique » dans FERENCZI, Thomas, dir. *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Coll. « Interventions », Bruxelles, Éditions complexe, 2003, p. 59.

¹⁴ Au Québec, la Révolution tranquille a entre autres signifié la fin de l'imposition des vues de l'Église catholique à une grande partie de la société.

¹⁵ M. GAUCHET. « Religion, [...] », p. 458.

pour les faire exister. L'expression *âge des identités* qualifie cette transformation. Plus précisément, la société devient de plus en plus pluraliste, chacun forgeant sa propre identité. Un jeu de reconnaissance s'établit au sein de la société pour que chaque identité puisse y figurer et être reconnue.

Cela ne suffit pourtant pas et une entité extérieure à la société doit entrer dans le jeu de la reconnaissance. La société civile se projette alors dans l'État. C'est pourquoi nous parlons, à la suite de Gauchet, d'une *relation intégralement représentative* qui s'installe entre la sphère politique et celle civile. C'est dans la foulée de ce changement que les croyances religieuses se transforment en *identités religieuses*, conduisant ainsi l'État à reconnaître la présence de ce type d'identité au sein de la société.

4.3.1 L'âge des identités

L'âge de l'autonomie correspond à l'« âge des identités¹⁶ ». Cet âge est différent de celui qui le précède. L'identité conçue aujourd'hui est diamétralement opposée à celle conçue par les penseurs des Lumières. On ne se forge plus une identité en cherchant l'universalité, mais bien en cultivant nos spécificités. Là réside toute la différence d'avec le modelage que les collectivités imposaient aux individus auparavant. Pour qu'une caractéristique collective influence l'identité d'une personne, celle-ci doit se l'approprier.

Avant l'entrée complète dans l'âge de l'autonomie opérée dans les années 1970, la structuration hétéronome du collectif conservait un certain potentiel d'actualisation sous forme de supériorité du collectif sur l'individuel. La Nation, la Famille, la Classe ouvrière, le Parti, etc.,

¹⁶ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 121.

sont des relais sociaux de l'idée d'unité collective qui ont eu leur heure de gloire. Il ne faudrait pas oublier l'importance que continuait d'avoir la foi des croyants qui restaient très fidèles à leur Église.

La sortie complète de l'hétéronomie qui s'effectue dans la décennie 1970 se marque par l'effondrement de ces corps collectifs. Ce n'est pas que l'idéologie communiste, les partis politiques ou les religions disparaissent. C'est plutôt leur capacité à rassembler – et à tenir serré – une bonne partie de la population qui s'est volatilisée. À peu près plus personne, à compter de ce moment, n'est prêt à se vouer corps et âme en croyant que le Parti ou l'Église finira tôt ou tard par rassembler dans un même corps l'ensemble des gens. En perdant cette influence sur les individus, les corps collectifs se trouvent par conséquent incapables d'imposer une identité figée aux gens. Chacun est alors amené à forger son identité. C'est là que surgit la notion d'*âge des identités*.

Si chacun fabrique sa propre identité, alors chacun, quand il entre en relation avec autrui, est porté à afficher les caractéristiques qui sont les siennes. L'espace public¹⁷ devient ainsi semblable à une scène où des acteurs exhibent leurs particularités. Pour mettre les pieds sur les planches d'un théâtre, il faut avoir des caractéristiques qui définissent un personnage. C'est exactement la même chose pour entrer sur la scène publique. Les caractéristiques qui nous définissent le plus étant souvent d'ordre privé, Gauchet est amené à parler d'une *publicisation des singularités privées* :

¹⁷ L'*espace public* mentionné ici correspond à l'espace social en général, c'est-à-dire à tout lieu où les individus privés entrent en contact, où ils se voient et où ils peuvent échanger des propos ou des regards tout en affichant leurs caractéristiques. Voir autre définition possible du même terme à la sous-section 4.4.1.

Elles [c.-à-d. les particularités qui définissent les individus] sont ce qui vous permet d'entrer en relation avec les autres, ce qui vous identifie à leurs yeux et vous fournit à vous-même les repères pour vous situer vis-à-vis d'eux – elles étaient ce qu'il convenait de mettre de côté pour nouer un dialogue; elles deviennent ce sur la base de quoi l'échange s'établit. Davantage encore, ces différences subjectivement et intersubjectivement habitées sont ce qui vous permet d'entrer dans l'espace public et d'y tenir votre place. Celui-ci, en effet, n'a plus à imposer sa consistance abstraite au nom des finalités générales dont il serait tenu pour le temple exclusif; il ne peut plus être fait, en droit, que de la *publicisation des singularités privées*; pour y compter, il faut y avoir une spécificité à y faire valoir.¹⁸

4.3.2 L'âge des identités comme résultat d'une vague d'individualisme

L'âge des identités est un phénomène qui découle de l'individualisme. Une pléthore d'identités va nécessairement de pair avec une individualisation de la société. On pourrait toutefois nous faire remarquer que l'âge des identités peut tout aussi bien correspondre à l'âge des communautés, et non pas à celui de l'individualisme. En effet, il n'y a pas que les individus seuls qui peuvent se forger une identité et revendiquer une reconnaissance de la part des autres groupes et de l'instance politique. Les communautés d'appartenance peuvent également le faire. Et elles le font. Si ce n'était pas le cas, on ne parlerait pas, par exemple, de la communauté juive ou des droits collectifs. Cela signifie qu'un âge des identités ne découlant pas d'une vague d'individualisme n'est pas impossible. Les communautariens entendent bien la société comme un regroupement de communautés dans lesquelles les individus sont fortement liés, pour ne pas dire dépendants, de leur communauté et de leur tradition. Néanmoins, ce n'est pas du tout de cette façon que Gauchet entrevoit l'identité contemporaine. Il reconnaît certes qu'il y a différents groupes, comme les religions, auxquels les gens peuvent appartenir et qui leur fournissent une partie de leur identité. Cependant, à la différence d'une vision communautarienne de la chose, Gauchet considère qu'un individu peut appartenir à plusieurs communautés en même temps et en

¹⁸ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 124-125. Nous mettons en italique.

sortir quand il le souhaite. Les appartenances identitaires sont multiples (dans certains cas du moins), choisies et révocables, ce qui montre que, quand il est question de formation identitaire, c'est le sujet qui a le dernier mot, et non pas le groupe d'appartenance : « Dans tous les cas, ces rattachements choisis ne représentent jamais un englobement unique et contraignant. Il est de leur essence de s'inscrire dans un espace pluraliste. [...] C'est dire qu'avant de se faire peur avec l'épouvantail des communautés renaissantes, il faut prendre garde au ferment subjectiviste qui les travaille et qui ronge de l'intérieur leurs prétentions traditionalisantes, quand elles en ont.¹⁹ »

Donc, pour Gauchet, l'apparition de l'âge des identités ne peut qu'être la résultante d'une vague d'individualisme. Celle-ci procure une liberté de choix et de mouvement aux individus, ce qui leur permet de fabriquer eux-mêmes leur propre identité, et de la modifier au besoin.

4.3.3 Les causes de la vague d'individualisme

Or, cette vague d'individualisme doit s'expliquer elle aussi par quelque chose. Deux phénomènes constituent cette explication, dont l'un est négatif et l'autre positif. Il s'agit d'abord de l'effondrement de ce qu'il restait de la structuration hétéronome de l'ordre social. Le caractère dominant du collectif par rapport à l'individuel s'évanouit : « elle [c.-à-d. la disparition de l'hétéronomie et de ses relais sociaux] s'est marquée en outre par la disqualification muette et la liquidation de l'ensemble des facteurs structurants qui continuaient de figurer une transcendance des collectifs par rapport aux individus.²⁰ » Nous voyons bien ici que la sortie de l'hétéronomie se concrétise par un effondrement de la capacité de structuration des corps collectifs. Celui-ci amène à son tour une vague d'individualisme qui permet le pullulement des identités.

¹⁹ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 127-128.

²⁰ M. GAUCHET. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 340.

Ensuite, le phénomène à caractère positif, qui est celui du surgissement du principe d'individualité, aurait connu deux grandes phases pendant la modernité. Premièrement, il y a eu le « dégagement théorique de l'individu abstrait de l'Ancien régime²¹ » par les penseurs du droit naturel. Cette phase correspond à la vague qui a vu naître les droits de l'homme. Pour que la notion de *droits de l'homme* existe, il fallait bien que celle d'*individu* existe à son tour.

L'individu abstrait a été dégagé parce qu'on avait besoin de cette notion théorique pour remplacer le fondement religieux (ou hétéronome) du politique. De 1500 à 1650 environ, l'Europe voit naître l'État-nation qui concrétise le passage de l'hétéronomie à l'autonomie; c'est « la concrétisation dans la forme de la communauté et dans la forme de l'autorité de l'autosuffisance terrestre.²² » Le passage de l'hétéronomie à l'autonomie fait advenir le besoin d'un nouveau fondement de l'ordre social. C'est là qu'apparaît la doctrine des droits de l'homme. Et ce parce que « [d]e deux choses l'une : ou bien le pouvoir et l'ordre tombent d'en haut et descendent de l'au-delà, ou bien ils montent d'en bas, et ils ne peuvent en ce cas procéder que des individus. L'individu de droit est le seul principe de légitimation universel possible dans un monde qui s'arrache à la religion.²³ » Cela signifie, en résumé, que la vague d'individualisme, qui a beaucoup participé au passage à l'âge des identités, a ses racines profondes dans le passage moderne de l'hétéronomie à l'autonomie²⁴.

²¹ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 341.

²² M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 336-337.

²³ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 337.

²⁴ Voir : sous-sections 3.1.1 à 3.1.4.

Deuxièmement, il y a eu la « constitution pratique de l'individu concret²⁵ » dans une société où l'on reconnaissait juridiquement son existence, mais où on lui refusait théoriquement son rôle transformateur au profit du collectif. En gros, en construisant le Citoyen avec de l'éducation, de l'information et de l'assistance sociale, l'État²⁶ a fabriqué de l'individu concret. En voulant en faire un membre comme un autre de la Nation, il en a fait un être singulier et autonome. Autonome du point de vue intellectuel grâce aux moyens éducatifs mis à sa disposition; autonome du point de vue économique et social grâce au soutien de l'État-Providence. L'État du XX^e siècle aura donc participé, lui aussi, à l'apparition de l'âge des identités.

4.3.4 Les identités religieuses

L'une des appartenances importantes des gens est leur religion. À l'âge des identités, les convictions religieuses n'échappent pas au bouleversement et elles se transforment en *identités religieuses*. Les individus se définissent maintenant entre autres grâce à leurs croyances et pratiques religieuses. L'identité religieuse devient une identité sociale parmi d'autres au sein de la sphère civile. Les institutions religieuses, comme les Églises, sont alors considérées d'une façon similaire à d'autres corps collectifs, comme des syndicats ou des groupes minoritaires. Il y a, pour faire court, une « *banalisation identitaire* des convictions religieuses qui les met sur le même plan que les autres composantes de la société civile²⁷ ». Pour Gauchet, cela est dû à la pénétration, par la logique démocratique, de la logique de la foi, ce qui a conduit à la transformation des croyances religieuses en identités religieuses : « Cette relativisation intime de

²⁵ M. GAUCHET. « Quand les droits [...] », p. 341.

²⁶ Notons qu'il n'est pas seulement question ici de l'État français. En effet, bien d'autres sociétés occidentales ont eu, au siècle dernier, leur État-Providence. Ce fut le cas des États-Unis avec le *New Deal* de Roosevelt et du Québec avec la Révolution tranquille initiée par le gouvernement Lesage.

²⁷ M. GAUCHET. « Neutralité, [...] », p. 58. Nous mettons en italique.

la croyance est le produit caractéristique de notre siècle [c.-à-d. le XX^e siècle], le fruit de la pénétration de l'esprit démocratique à l'intérieur même de l'esprit de foi. La métamorphose des convictions en *identités religieuses* en constitue l'aboutissement.²⁸ » Les individus se positionnent désormais en affichant leur option religieuse. L'État doit alors reconnaître ces identités, tout comme il reconnaît les autres identités. Une minorité religieuse peut, par exemple, être reconnue au même titre qu'une minorité linguistique.

En somme, l'État doit admettre que les identités religieuses font partie intégrante de la société. Cela donne lieu à une « politique de la reconnaissance²⁹ ». C'est de cette façon que les identités religieuses, comme d'autres identités³⁰, veulent recevoir une reconnaissance de la part de l'instance politique³¹. Conséquemment, une nouvelle interaction entre l'État et la société civile résulte du passage de l'hétéronomie à l'entière autonomie. Elle consiste en la reconnaissance, par la sphère politique, des identités religieuses de la sphère civile.

4.4 *La nouvelle utilité politique de la religion*

Le changement de position de l'État par rapport à la société civile crée une autre modification des rapports entre les deux sphères. Nous venons de voir que les composantes de la société civile, dont les identités religieuses, avaient désormais besoin de la reconnaissance de

²⁸ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 130. Nous mettons en italique.

²⁹ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 133.

³⁰ L'identité homosexuelle est un exemple d'une identité différente de celle religieuse qui exige une reconnaissance de l'État. On le constate bien en ce moment au Canada avec la question du mariage de personnes de même sexe. L'identité gaie désire une reconnaissance publique et officielle de la part de l'État canadien.

³¹ Le fait que plusieurs musulmans de France souhaitent que les jeunes musulmanes puissent porter le foulard dans les écoles publiques est un exemple de cette demande de reconnaissance d'une identité religieuse par la sphère politique. Le cas de policiers fédéraux canadiens de religion sikh ayant obtenu le droit de porter le turban dans l'exercice de leur fonction en est un autre.

l'État pour exister. Or, l'État a lui aussi besoin des composantes de la société civile, surtout de celles ayant une teneur éthique comme c'est le cas des religions, pour mener à bien son action, c'est-à-dire pour guider la société dans son ensemble et déterminer le bien commun. Cette deuxième variation des rapports entre l'État et la religion procure une nouvelle légitimité morale à la religion.

4.4.1 La fin du primat du politique en France

Nous avons vu que le politique a joué un rôle de premier plan en France aux XIX^e et XX^e siècles. L'État républicain s'était érigé en anti-Église pour s'assurer que celle-ci ne cherche pas à façonner l'ordre social. Le politique avait donc été amené à jouer le rôle d'une religion – séculière bien évidemment. Et qu'est-ce que fait une religion, entre autres choses? Elle fournit une vision du monde et des valeurs guidant l'action commune. Elle permet également de rassembler une collectivité autour d'idées et de normes. La République a joué le même rôle. Elle mettait de l'avant les valeurs citoyennes et, notamment par ses symboles et ses institutions comme l'école laïque, elle réunissait les Français. Or, l'entrée dans l'âge de l'autonomie combinée à une vague d'individualisme sans précédent a fait tomber, comme nous l'avons vu à la section précédente, la force des corps collectifs. L'Église a cessé d'espérer jouer un rôle dominant dans la société devenue individualiste et la grande majorité des croyants acceptent sans effort que l'ordre social n'ait pas une base religieuse³².

³² Il peut y avoir des partis politiques d'inspiration religieuse, comme des partis chrétiens, mais les membres de ces partis se soumettent au mécanisme électoral sans discuter. L'existence même de partis d'inspiration religieuse montre que l'ordre ici-bas n'est plus régi par la religion, mais que c'est la religion qui se soumet à la pratique démocratique, donc à la volonté politique des hommes.

En tombant, l'Église entraîne dans sa chute son opposée : la République. Pas que la France soit vouée à disparaître. C'est plutôt ce que ce pays a toujours incarné qui s'évanouit : la glorification du politique visant à affaiblir la force sociale de la religion. Cela n'est pas sans perturber l'opposition typiquement moderne entre la religion et l'espace public³³ : « [l]e problème n'est plus d'englober une Église qui n'a plus les moyens de se vouloir englobante. Il s'ensuit d'un côté un changement fondamental du statut public de la croyance privée, changement qui n'est que la manifestation la plus saillante d'une métamorphose du mode d'être légitime des composantes de la société civile dans leur ensemble.³⁴ »

4.4.2 La légitimité morale apportée par la religion au politique

L'entrée dans l'âge de l'autonomie, qui est la consécration des mécanismes démocratiques comme fondement du politique, procure une nouvelle utilité, donc une nouvelle légitimité, à la religion. Le politique – plus précisément la République pour ce qui est de la France – ne pouvant plus apporter par lui-même des réponses aux problèmes des fins, des valeurs et du sens de la vie en commun, tout système de sens (religieux, moral ou philosophique) peut être mis à contribution. Et cela parce que l'action politique revêt nécessairement un aspect éthique et même spirituel : « la décision collective la plus prosaïque engage nécessairement des fins supérieures, et les choix publics vont rarement sans implications éthiques. Aussi le langage des justifications ultimes et des raisons suprêmes ne peut-il être absent de la sphère du pouvoir, même s'il est exclu qu'il la commande.³⁵ »

³³ Nous définissons ici l'*espace public* comme étant un espace de discussion et d'interaction où les individus privés discutent de situations qui concernent l'ensemble de la société. Les débats de l'espace public peuvent facilement devenir politiques puisque c'est de questions d'intérêt commun qu'il s'agit. Les commissions parlementaires qui existent notamment au Québec sont un exemple d'espace public dans lequel les discussions prennent une connotation politique parce que les propos qui sont émis par des personnes privées, par exemple des citoyens ordinaires et des experts, influenceront l'élaboration d'un projet de loi.

³⁴ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 100-101.

³⁵ M. GAUCHET. « Neutralité, [...] », p. 59.

Même si les religions subissent une banalisation identitaire en étant rangées au côté des autres composantes de la société civile, il n'en reste pas moins qu'elles regagnent en légitimité morale :

Si, par un côté, on l'a vu, le phénomène d' "identitarisation" tend à ne retenir d'elles que leurs formes extérieures et à les diluer en "cultures", par l'autre côté, la mutation fondamentale de la politique démocratique tend à leur réinsuffler une dignité et une utilité nouvelles, en fonction des besoins mêmes de la sphère publique, en tant que systèmes généraux de sens ou doctrines globales des fins. [...] La collectivité a besoin de se représenter les buts et les raisons entre lesquels elle a le choix, et l'autorité a besoin de se légitimer par la référence aux valeurs susceptibles de donner sens à son action, même s'il lui est interdit de prétendre en incarner substantiellement aucune. [...] *Le politique est amené à légitimer le religieux, dans une acception large, en fonction de sa propre quête de légitimité*, comme ce dont il ne saurait participer ou s'inspirer, mais qui n'en représente pas moins la mesure dernière de ses entreprises.³⁶

La sphère politique de l'âge de l'autonomie est donc amenée à légitimer la religion pour légitimer à son tour sa propre action. L'action politique ayant presque toujours une connotation éthique³⁷, voire spirituelle dans certains cas, des propositions à teneur normative et spirituelle doivent nourrir l'action des dirigeants. Le politique ne pouvant plus offrir par lui-même ces propositions sur le sens de la vie en commun, il doit se tourner vers les réservoirs de sens situés dans la sphère civile.

Le point soulevé à l'instant est crucial pour notre propos. En effet, c'est ici, précisément, que nous prenons vraiment conscience du fait que, même après la sortie de l'hétéronomie, le politique ne peut se couper de tout lien avec la religion. Le politique n'est plus fondé par la religion, mais il a besoin de propositions sur le bien commun et le sens de la vie commune que lui

³⁶ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 134-135. Nous mettons en italique.

³⁷ La loi québécoise sur l'équité salariale est un exemple de décision gouvernementale impliquant des valeurs. Dans ce cas-ci, c'est l'égalité entre les hommes et les femmes qui est à la base de la norme. Si certains citoyens s'opposent à cette loi, et bien l'État doit être en mesure de justifier son action. Cette justification fera appel à la valeur mentionnée ci-dessus.

fournit, entre autres, la religion. Le politique, dans la pensée de Marcel Gauchet, ne peut donc se penser sans tenir compte de la religion.

4.4.3 Les modalités de l'emploi de la religion pour légitimer des actions politiques

Si les religions sont sollicitées pour apporter des éléments de réflexion et de réponse aux questions du vivre-ensemble, cela n'implique pas, pour Gauchet, que les propositions à connotation religieuse puissent être énoncées dans une discussion portant sur le bien commun de n'importe quelle manière ni par n'importe quelle instance. Voilà pourquoi quatre critères sont fournis pour juger si une proposition à caractère religieux peut être entendue de la part de l'État. Nous tenons par ailleurs à souligner que l'ordre de présentation de ces critères est le nôtre. Vu qu'il n'est pas évident de savoir quelle importance relative l'auteur accorde à chacun de ces critères, nous les avons placés suivant ce que nous croyons être le plus utile et le moins risqué pour le bon fonctionnement d'un régime démocratique et a-religieux. Cet ordre va du critère le plus important à celui qui l'est le moins. Cela ne signifie toutefois pas que ces critères ne se complètent pas l'un l'autre.

Le premier critère est celui de *l'acceptation de la structuration de la société et de la légitimation du pouvoir selon l'autonomie*, c'est-à-dire l'acceptation du régime démocratique : « [Les citoyens] peuvent se prononcer éventuellement au nom de leurs convictions religieuses, mais sur la base d'une admission préalable que l'ordre politique n'est pas déterminé d'avance par la religion – la religion n'est pas première et publique en ce sens; l'ordre politique n'est pas antérieur et supérieur à la volonté des citoyens, dont les convictions sont essentiellement

privées.³⁸ » En formulant ce critère, Gauchet semble vouloir protéger la démocratie contre toute tentative de déstabilisation de la part de croyants prônant un retour à un régime théocratique. L'acceptation que seule la volonté des citoyens fonde le politique est une condition *Sine qua non* pour l'utilisation de propositions et d'arguments de nature religieuse³⁹.

Le deuxième critère est celui de la *présence de propriétés formelles de compréhension*. Une proposition de nature religieuse, pour être émise et entendue par l'instance politique, doit avoir une certaine utilité pour les décideurs. Elles doivent servir de justification pour leurs décisions :

Cet enrôlement dignificateur aligne les religions, pour commencer, on l'a noté, sur des pensées entièrement profanes. Ce qui compte, en l'occurrence, ce ne sont ni le théisme, ni l'athéisme, ni la transcendance, ni l'immanence, ni l'orientation vers l'ici-bas, ni l'orientation vers l'au-delà, c'est la faculté de fournir une idée d'ensemble du monde et de l'homme susceptible de justifier ultimement les options individuelles et collectives. Hors cela, que la place du métaphysicien soit tenue par un matérialiste désespéré de notre solitude dans l'univers, par un humaniste de bon aloi ou par un spiritualiste confiant dans l'excellence de la création, peu importe, pourvu qu'on ait la métaphysique – enfin, dans certaines limites.⁴⁰

Une proposition sur le commencement du monde ou une croyance relative à la nature des anges a peu de pertinence pour la justification des choix individuels et collectifs. Dans le for intérieur d'une personne, des propositions de ce genre peuvent avoir une grande valeur, mais quand il s'agit de la conduite d'une société, c'est autre chose.

Le troisième critère, qui n'est pas éloigné du précédent, est la *possibilité de traduire une proposition religieuse dans un langage non religieux*, donc dans un langage accessible à d'autres

³⁸ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 19.

³⁹ Gauchet reprend ici le critère donné par Rawls qui est celui de la « compatibilité des visions du monde [issues de doctrines religieuses, morales ou philosophiques] avec la vision démocratique de la politique. » Quand ces doctrines sont compatibles avec le régime démocratique, elles peuvent être qualifiées, chez Rawls, de « “doctrines compréhensives raisonnables” ». (M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 145.)

⁴⁰ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 144-145.

croyants et à des non-croyants. Des propositions ésotériques ne sont pas acceptables puisqu'elles ne peuvent être comprises par tous. Les croyants qui veulent faire entendre leur point de vue ne peuvent intervenir de n'importe quelle manière, puisque leurs propos doivent pouvoir être entendus, au sens fort du terme, par ceux qui ne partagent pas leurs croyances : « Si les croyants, à titre individuel ou collectif, entendent faire intervenir ce qu'ils jugent être les prolongements de leur foi dans le débat public, ils ont à justifier leur intervention dans la langue agnostique de l'argumentation commune.⁴¹ » Autrement dit, les propositions de type religieux avec les arguments qui leur sont liés doivent, pour être employées dans une discussion publique, être en quelque sorte *traduites* dans un langage pourrions-nous dire commun : « Le problème, en d'autres termes, est d'opérer la traduction de l'idée religieuse dans un ordre qui n'est pas le sien, à l'intérieur d'un monde qui n'est pas fait pour obéir à la religion, mais dans le cadre duquel le croyant est en droit de revendiquer une orientation conforme à ce qu'il croit⁴² ». Ce critère a entre autres comme conséquence de rejeter, à titre d'argumentation, les lectures littérales des écrits sacrés. Justifier la lapidation d'une femme adultère tout simplement parce que c'est écrit à tel endroit n'est pas un argument recevable dans une discussion portant sur, par exemple, l'adoption d'une loi matrimoniale, parce qu'il ne peut être traduit dans un langage non religieux.

Le quatrième critère est la *transition des propositions par les individus* : « Il est demandé à ces croyances et adhésions de se faire pourvoyeuses de sens de la vie collective en demeurant de l'ordre de l'option individuelle, étant entendu que seules des interprétations privées des fins publiques sont concevables.⁴³ » Toute réponse ou toute proposition à une question du sens de la destinée humaine et de la vie en commun doit dorénavant être émise par les individus. Ils

⁴¹ M. GAUCHET. « Religion, [...] », p. 458.

⁴² M. GAUCHET. « Religion, [...] », p. 461.

⁴³ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 107.

deviennent ainsi les seuls responsables du sens de leur vie individuelle et collective. Cela implique que les propositions émises par les autorités ou les institutions religieuses ne sont pas recevables pour un usage politique⁴⁴.

Probablement que Gauchet pense ainsi parce qu'il veut prévenir toute tentative d'imposition, par la majorité, d'une conception de la vie bonne à l'ensemble de la société. Si cette raison est bien la sienne, alors nous nous demandons si elle suffit pour exclure la représentation institutionnelle des sensibilités et des croyances religieuses des discussions servant à légitimer des actions politiques. Les autorités religieuses et les dévots se sentant intimement liés à celles-ci pourraient très bien invoquer le fait que d'autres corps collectifs, comme des associations de toute sorte (regroupements de femmes, associations écologiques, etc.), ont droit de parole dans les débats de société pouvant influencer les décisions politiques, et pas elles. Ces organisations collectives protègent et promeuvent très souvent des valeurs, comme le font les institutions religieuses. Certaines d'entre elles peuvent parfois chercher à imposer leurs vues au reste de la société. Quelles seraient donc les raisons qui justifieraient l'exclusion des religions du débat politique auquel peuvent participer d'autres corps collectifs? En outre, l'auteur néglige peut-être trop l'aspect collectif et même hiérarchique des religions en leur refusant l'accès au débat de société pouvant conduire à des politiques.

⁴⁴ Le républicanisme kantien dont se réclame Jean-Marc Ferry n'inclut pas, lui non plus, la participation des autorités et des institutions religieuses dans la discussion publique portant sur les problèmes d'éthique sociale : « le modèle ne serait pas celui d'une représentation institutionnelle des sensibilités religieuses, mais celui d'une expression profane d'expériences inscrites dans le monde vécu des gens. » (J.-M. FERRY. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, p. 108.) Les convictions morales et religieuses, pour pouvoir être utilisées dans une discussion pratique visant à déterminer des normes ayant une incidence sur des problèmes éthiques, devraient transiter par des individus : « C'est dans la présentation de l'expérience vécue profane, que les arguments "refoulés" des religions, ainsi dépouillés de leur appareil dogmatique, peuvent retrouver une actualité et une pertinence dans le débat public, proprement politique. » (J.-M. FERRY. *Valeurs et [...]*, p. 110.) Ferry va donc dans le même sens que Gauchet en ce qui a trait à la participation des institutions religieuses aux discussions servant à légitimer des actions politiques.

4.4.4 L'importance de la religion par rapport aux autres discours sur les fins

Bien qu'il affirme que l'ensemble des doctrines en mesure de fournir une réponse à la question du bien commun sont légitimées de nouveau par l'incapacité du politique à répondre à cette question, il n'en reste pas moins que les religions préoccupent beaucoup plus Gauchet que ne le font les morales et les philosophies constituées. Ces deux autres types de doctrines sont pourtant elles aussi capables de fournir des réponses aux questions relatives au bien commun. Hypothétiquement, il pourrait y avoir une société dans laquelle il n'y aurait que trois doctrines compréhensives : l'épicurisme, le kantisme et l'existentialisme athée. Ces trois philosophies, parce qu'elles proposent une vision du monde et de la destinée humaine, et parce qu'elles ont un versant éthique, seraient en mesure de procurer à la sphère politique des éléments de réflexion et de réponse à la question du bien commun. Dans cette société, la religion n'existerait pas et il y aurait quand même des doctrines compréhensives légitimant le politique. Pourquoi alors Gauchet porte-il une plus grande attention aux religions pour parler de la nouvelle légitimité des doctrines compréhensives? La réponse est fort simple : les doctrines religieuses sont largement plus présentes dans la société (réelle) que celles morales ou philosophiques. Il y a, par exemple, beaucoup plus de chrétiens que de sartriens ou beaucoup plus de musulmans que d'aristotéliens convaincus. Si la religion est beaucoup plus à prendre en considération que la morale ou la philosophie, c'est parce qu'elle a un plus grand poids sociologique : « Autre dénomination [celle de doctrine compréhensive raisonnable] destinée à contourner celle de "religion", il est intéressant de le relever, alors qu'en pratique c'est, pour le principal, de doctrines religieuses qu'il s'agit. Mais ce n'est pas leur teneur qui est en cause, ce sont leurs propriétés formelles de

“compréhension” – d’extension compréhensive – dont les religions n’ont pas le monopole, même si elles en constituent le modèle et l’échantillon le plus répandu.⁴⁵ »

Nous pourrions ajouter que les doctrines religieuses, qui souvent s’inscrivent dans des traditions vieilles de milliers d’années, ont peut-être un contenu plus riche et plus varié que bien des doctrines philosophiques ou morales. Cela fait d’elles des réservoirs de sens dans lesquels il est plus facile de puiser des éléments de réponse aux questions du bien commun. N’oublions pas que certaines philosophies ont trouvé leur inspiration dans les religions, ce qui montre la richesse de leur contenu.

4.5 *L’avenir de la religion*

Nous venons de voir que l’entrée complète dans l’âge de l’autonomie n’a pas eu pour conséquence de couper tous les liens entre le politique et la religion. Bien sûr, le fondement du politique n’est plus d’ordre religieux. Les seuls fondements acceptables et acceptés de l’ordre social sont ceux démocratiques. Le politique n’en continue pas moins d’avoir des relations avec la religion. Nous avons vu que les identités religieuses ont besoin de l’État pour être reconnues, tout comme l’État a besoin des propositions issues des religions pour justifier ses politiques. La religion a donc un nouveau rôle politique à jouer.

Suite à cela, des questions se posent. Premièrement, est-ce que la sortie de l’âge de l’hétéronomie est définitive selon Gauchet? Deuxièmement, quelle est l’incidence, sur la religion,

⁴⁵ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 144-145.

de la reconfiguration de ses rapports avec la sphère politique? Troisièmement, quel avenir pouvons-nous entrevoir pour la religion à la suite des propos de Gauchet?

4.5.1 L'impossible retour à l'hétéronomie

La relégitimation de la religion pour un usage politique fait craindre le pire aux plus farouches partisans de la laïcité. Pour eux, la religion n'est et ne peut être qu'affaire strictement privée. Cela implique que les propos de Gauchet sur les nouveaux liens entre le politique et la religion ne sont pas recevables pour ces personnes. La question se pose donc : doit-on craindre un retour à la religion prise comme structuration du social et fondement du politique? Le retour à la religion évoqué ici aurait la forme d'une déstabilisation et d'une disparition du régime démocratique et libéral. Dans ce régime, seule la volonté des individus fonde l'ordre collectif et l'État se doit d'y rester neutre en ce qui regarde la vie religieuse ou spirituelle des gens.

Un retour à l'hétéronomie signifierait une reconquête, par la religion, de « sa fonction ancienne de normer l'espace social en sa totalité.⁴⁶ » Cela est, pour Gauchet, désormais impossible. En effet, « [i]l ne s'agit aucunement de replacer les croyances religieuses en position de *loi publique* ou de *vérité officielle*. Une frontière irréversible a été franchie à cet égard. Les convictions religieuses sont irrévocablement passées du côté du domaine privé. Elle sont désinstitutionnalisées *sans retour*, en ce sens précis.⁴⁷ » Suivant cela, il ne semble faire aucun doute que, pour Gauchet, la sortie de la religion, au sens de fin de l'hétéronomie, est un phénomène définitif et sans retour en Occident⁴⁸.

⁴⁶ M. GAUCHET. « Neutralité, [...] », p. 53.

⁴⁷ M. GAUCHET. « Neutralité, [...] », p. 54. Nous mettons en italique.

⁴⁸ Gauchet se donne comme limites géographiques, pour les propos tenus dans cet article, le cadre européen : « Je m'en tiendrai à l'Europe, précisément, dans la suite de mon propos ». (M. GAUCHET. « Neutralité, [...] », p. 54.)

Notons que dans *Le désenchantement du monde*, l'auteur n'osait pas être catégorique sur ce point. En effet, bien que nous sentons à la lecture de ce livre que Gauchet considère le mouvement chrétien de sortie de la religion comme irréversible, il reste qu'il refuse d'y être catégorique – ou même clair – à ce propos. Il va même, pour bien ancrer le doute chez le lecteur, jusqu'à écrire : « Rien ne dit, certes, que le pas qui a été ainsi franchi est irréversible.⁴⁹ » Sociétés occidentales non religieusement structurées pour toujours ou éventuel retour du théologico-politique? Gauchet ne semblait pas en être certain au moment de la rédaction de son ouvrage majeur. Or, il se permet maintenant de l'être, et c'est une perte irrévocable de sa fonction première que la religion a connue en Europe et un peu partout en Occident. Comme l'écrit Padis : « Nous avons déjà vu différentes manières de fonder l'ordre politique : il peut s'agir d'un fondement religieux institué par les dieux, mais celui-ci n'est plus concevable pour nous car nous sommes sortis *sans retour* de cet âge des dieux.⁵⁰ »

À regarder les efforts que les Occidentaux fournissent pour étendre la démocratie un peu partout sur la planète – même si c'est parfois à des gens qui ne veulent pas vraiment se convertir au régime démocratique⁵¹ – et le contentement qu'ils ressentent quand ils voient la démocratie s'installer dans un pays⁵², il est difficile de concevoir un autre fondement du politique en

Même s'il dit s'en tenir à l'Europe, nous pensons que d'autres pays occidentaux sont placés dans une position similaire à celle des pays européens en ce qui a trait à l'acceptation généralisée du fondement démocratique du politique et à la perte d'emprise d'une religion sur une société entière. La seule exception possible serait les Etats-Unis. Mais nous ne traiterons pas du cas particulier de ce pays dans le cadre de notre travail.

⁴⁹ M. GAUCHET. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, p. 290.

⁵⁰ M.-O. PADIS. *Marcel Gauchet* [...], p. 65. Nous mettons en italique.

⁵¹ Par exemple, une partie des Irakiens sont toujours favorables à l'ancien dictateur Hussein, ce qui n'est pas une profession de foi démocratique.

⁵² Tout l'Occident était ravi de voir la *Révolution orange* ukrainienne se dérouler sans violence. La grande majorité des gens souhaitaient que le troisième tour des présidentielles qui a eu lieu le 26 décembre 2004 se passe sans fraude pour que ce pays puisse devenir pleinement démocratique.

Occident. Même sur le plan intérieur, aucune fraude électorale n'est tolérée – à condition qu'elle soit rendue publique, bien entendu. Ajoutons à cela la forte connotation péjorative attachée au terme *fondamentalistes* en Occident, et nous voyons que peu de gens sont prêts à envisager un fondement religieux du politique. De toute façon, le pluralisme religieux et des valeurs des sociétés d'aujourd'hui et de demain est probablement l'un des meilleurs remparts contre toute tentative d'imposition de croyances et de valeurs religieuses à l'ensemble d'une société. C'est pourquoi nous sommes bel et bien entrés dans l'âge de l'autonomie. Et que nous y sommes entrés pour y demeurer⁵³.

4.5.2 L'avenir de la religiosité

S'il y a eu sortie ou fin de la religion, au sens où Gauchet l'entend, c'est qu'il y a eu un terme, du moins en Occident, à la structuration de l'ordre collectif basée sur la dépendance envers un principe extérieur. Donc, quand l'auteur écrit qu'« [u]ne sortie complète de la religion est possible⁵⁴ », cela veut dire qu'une structuration sociale et politique entièrement selon l'autonomie est envisageable. Cela implique que l'« l'homme de la religion⁵⁵ » correspond à l'individu vivant dans une société dont le fondement n'est pas un accord des volontés individuelles, mais une *Volonté* supérieure aux hommes.

L'usage imprécis que Gauchet fait du terme *religion* pourrait facilement faire croire que si « la religion n'en est pas moins à comprendre, [...] [au sens de Gauchet], comme un phénomène

⁵³ Si les pays occidentaux sont passés à l'ère de l'autonomie, il n'en va pas de même pour plusieurs autres. Les pays arabes constituent un bon exemple d'États où le politique a encore un fondement religieux. Pouvons-nous envisager une disparition complète de l'hétéronomie sur la planète à plus ou moins long terme? Gauchet ne se prononce pas sur ce sujet. Nous ferons de même puisque cette question géopolitique mérite un traitement trop important pour nos moyens.

⁵⁴ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 292.

⁵⁵ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 293.

historique, c'est-à-dire défini par un commencement et une fin⁵⁶ », alors toute institution, croyance et pratique religieuses sont condamnées à disparaître dans un monde de l'autonomie, donc dans les sociétés où ce sont les hommes qui font leurs lois. La religiosité tirerait son existence de sa fonction politique. Le besoin d'un fondement et d'une stabilité de l'être-collectif serait à la source des croyances religieuses.

Bien que la croyance en un principe extérieur à notre monde fut, pendant la presque totalité de l'histoire humaine, combinée à la croyance que ce principe extérieur est le fondement de l'ordre social et la légitimation du pouvoir terrestre, cela ne signifie pas que la croyance religieuse soit totalement dépendante de sa fonction politique. Au contraire, elle tire son origine, au départ, non pas du corps collectif, mais de l'individu. Par conséquent, tant qu'il y aura humanité, il y aura de la religiosité:

La religion considérée comme proposition sur l'invisible, sur un autre ordre de réalité que celui qui nous est immédiatement accessible, n'a aucune raison de disparaître parce qu'elle a ses racines dans la structure de l'esprit humain; il y aura toujours des gens religieux. [...] L'option religieuse est un cas de figure systématique de cette disposition croyante qui nous habite tous avec des intérêts variables. Elle ne concerne plus que ceux chez qui cette aptitude est naturellement vigoureuse ou chez qui les circonstances de la vie l'ont éveillée, mais elle est irréductible. Ce déplacement de l'ordre social à l'option existentielle change le statut, le sens et le foyer de définition des croyances religieuses. Il représente un nouveau départ pour elles. Sans doute en résultera-t-il de grands effets de recomposition dans le futur dont nous ne pouvons encore rien dire pour le moment.⁵⁷

4.5.3 Le nouveau statut du croire

La refonte des rapports entre la sphère politique et la religion n'est pas sans modifier le statut du croire. Si la tâche de fournir des éléments pour penser le bien commun revient aux individus, et non pas aux institutions religieuses, cela affecte nécessairement l'organisation des

⁵⁶ M. GAUCHET. *Le désenchantement* [...], p. 10.

⁵⁷ M. GAUCHET. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Coll. « Les essais Stock », [s.l.], Éditions Stock, 2003, p. 308-309.

religions. Les croyants étant amenés à fournir des interprétations personnelles du bien commun et du sens de l'existence commune, ils sont conduits, peut-être contre leur gré pour certains, à ne pas toujours formuler des propositions allant dans le sens voulu par leur institution. La pluralité des conditions de vie et des visions personnelles du bien sont à la source de cette diversité des propositions émises. Par exemple, il y a bien des chrétiens de droite et des chrétiens de gauche. Tous deux sont chrétiens, mais les propositions sur ce que devrait être la vie en société qu'ils émettent ne sont pas les mêmes pour autant. Tout cela pour dire que la fonction de compréhension qui passe aux individus entraîne une certaine personnalisation du croire, et ce, même si les croyants demeurent fidèles⁵⁸ à une religion :

En désertant la politique pour revenir vers les religions, entre autres, cette fonction de compréhension ne retourne pas pour autant aux Églises : elle passe aux individus. Changement de titulaire légitime de lourde conséquence, tant pour la consistance sociale des religions que pour la condition universelle. [...] Ce qui fait désormais l'âme du comportement religieux, c'est la quête et non la réception, c'est le mouvement de l'appropriation au lieu de la dévotion inconditionnelle. L'authenticité de l'inquiétude prend le pas sur la fermeté de la conviction comme forme exemplaire du croire, jusque dans les confessions établies.⁵⁹

Ce qui compte avant tout à présent, c'est la démarche personnelle et non pas un noyau de propositions qui doivent être considérées vraies sans conditions. Parce que chaque croyant peut faire part de sa vision des choses, l'institution imposant ses vérités officielles perd de son emprise sur les fidèles. Par exemple, un nombre non négligeable de catholiques affirment croire en la réincarnation, ce qui n'est pas du tout conforme au dogme de la résurrection. Pour ces catholiques, il est fort probable que cette croyance en la réincarnation fasse plus *sens* dans leur vie que celle dans l'immortalité personnelle. À ce sujet, Frédéric Lenoir écrit :

⁵⁸ La signification du concept *fidélité* se modifie. En effet, être fidèle à sa religion signifie maintenant beaucoup plus être fidèle à l'esprit de sa religion, aux grandes lignes pourrions-nous dire, plutôt que de suivre à la lettre les enseignements des autorités religieuses. Par exemple, peu de catholiques lisent toutes les encycliques et autres déclarations du Saint Siège, ce qui ne les empêche pas pour autant, du moins pour une partie d'entre eux, d'être de *bons chrétiens*, dans leur vie privée comme dans leur vie communautaire.

⁵⁹ M. GAUCHET. *La religion dans [...]*, p. 146-148.

Mais pour l'immense majorité des croyants, et même des pratiquants, peu importe aujourd'hui que les croyances personnelles soient conformes ou non à celles de la religion à laquelle ils appartiennent. Peu de chrétiens se soucient vraiment de savoir si la croyance en la réincarnation est non seulement conforme au dogme, mais aussi compatible avec les fondements du christianisme. En France, par exemple, ce sont en majorité des catholiques pratiquants qui croient en cette conception *post mortem* venue d'Orient, laquelle est fort éloignée de la croyance chrétienne en la résurrection de l'âme.⁶⁰

Si l'on combine à cela l'individualisme qui imprègne toute la société, amenant chacun à vivre sa vie et sa foi de façon authentique, de même que le pluralisme qui n'est pas sans relativiser les croyances de chacun, alors on se retrouve avec une plus grande importance attribuée à la démarche personnelle plutôt qu'à la vérité des objets de la foi : « *l'acte de croire* devient le foyer autour duquel gravite la religion tout entière. Ce n'est plus la vérité révélée du dehors qui compte en priorité, mais l'aspiration intérieure à cette vérité⁶¹ ».

4.5.4 L'avenir de la religion

Si l'avenir de la religiosité est assuré et que le fait de croire se personnalise de plus en plus, qu'en est-il alors du destin de la religion? La religion est-elle condamnée à se dissoudre dans du religieux, ce phénomène ne laissant que des individus isolés croyant et pratiquant seuls? Si c'est le cas, alors nous ne pourrions plus parler de la religion qu'au passé. Et les rapports entre le politique et la religion seront transformés en rapports entre le politique et le religieux.

Même si la religiosité privée et les substituts d'expérience religieuse continueront d'exister et prendront même de l'ampleur, Gauchet ne laisse pas tomber si vite la religion. Les religions n'auraient pas rendu le dernier souffle ces trente dernières années, et elles ne le rendront

⁶⁰ F. LENOIR. *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, p. 47.

⁶¹ M. GAUCHET. « Religion, [...] », p. 461.

probablement pas dans le futur. Et ce, parce que la religion a nécessairement une dimension sociale qui semble inéliminable. Certains sont capables de croire dans la solitude de leur cœur, mais bien des gens ont besoin de partager leur foi :

La limite du constat [qu'il y a beaucoup de formes bricolées de religiosité ou une forte individualisation du croire], c'est que la dimension sociale de l'adhésion religieuse n'a nullement disparu pour autant. La recherche d'une société idéale des esprits communiant dans une même vérité, y compris à travers le temps, demeure un de ces moteurs. On ne croit pas pour soi tout seul; on veut toujours croire avec d'autres. Il est acquis que cette croyance ne peut plus commander la grande société; mais cela ne lui interdit pas de former le lien d'une petite société à l'intérieur de la grande. Cette dimension sociale est, du reste, ce que la pathologie sectaire nous montre à l'état exacerbé. Aussi le bricolage obligé compose-t-il volontiers avec la fidélité à l'institution et à la tradition. La pente n'est pas à l'émiettement complet. On se fabrique sa version du message, mais on entend s'inscrire dans la continuité d'une transmission du message qui vient de loin et dans le cadre d'une communauté de partage. Ce pourquoi j'inclinerais à penser que les renouvellements à venir se feront de l'intérieur des grandes traditions.⁶²

Gauchet rejoint ici le propos d'autres auteurs qui considèrent que la composante sociale de la religion ne disparaîtra pas. C'est par exemple le cas de Charles Taylor. Pour lui, même si l'individualisme n'est pas sans affecter la religion, il demeure que l'aspect social ou communautaire de la religion continuera à trouver preneurs chez une bonne partie des gens : « Le nouveau cadre a une composante fortement individualiste, mais cela ne veut pas nécessairement dire que le contenu sera individualisant. Nombreux seront ceux qui se trouveront à devenir membres de communautés religieuses extrêmement puissantes parce que c'est là où leur sens de la spiritualité les conduira.⁶³ »

Des reconfigurations de la religion sont donc à l'ordre du jour, même si Gauchet ne désire pas se prononcer sur les renouvellements des religions établies. Il se garde de prophétiser sur les

⁶² M. GAUCHET. *La condition [...]*, p. 310-311.

⁶³ C. TAYLOR. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, Coll. « L'essentiel », trad. de l'anglais par J.-A. Billard, [s.l.], Éditions Bellarmin, 2003, p. 106.

nouveaux visages de la religion. Et nous croyons qu'il agit avec prudence sur ce point parce qu'il n'est effectivement pas aisé d'entrevoir les aspects de la religion qui sont à venir. La seule chose que nous pensons pouvoir affirmer à ce sujet, c'est que ces changements ne viendront pas tant du sommet des hiérarchies religieuses, mais plutôt de la base. Les autorités religieuses ne semblent pas actuellement enclines à trop modifier les institutions en changeant ou *modernisant* les cadres bien établis de la pratique et des dogmes religieux. L'élection du cardinal Ratzinger comme pape en avril 2005 semble bien le démontrer. Ce dernier a entre autres condamné, en tant que théologien de l'Église catholique, le féminisme, l'homosexualité active et la théologie pluraliste et ouverte⁶⁴.

Si la religion demeure, cela signifie que la reconfiguration des rapports entre le politique et la religion entamée il y a quelques décennies est installée pour longtemps. Même si seuls les individus sont habilités à offrir à l'État des propositions de type religieux pour répondre à des questions touchant le bien commun, il demeure qu'ils puiseront le contenu de ces propositions dans l'institution et la tradition dans lesquelles ils s'inscrivent. L'histoire des interactions entre la sphère politique et la religion n'est donc pas prête de s'arrêter.

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons tenté de montrer que, chez Gauchet, le politique, même après l'entrée définitive dans l'âge de l'autonomie, ne peut être pensé qu'en tenant compte de la religion. Et cela pour quatre raisons principales. Premièrement, l'entrée définitive dans l'âge de l'autonomie est l'aboutissement de la sortie de l'hétéronomie entamée il y a cinq siècles environ.

⁶⁴ P. SNYDER. « L'ère moderne n'a qu'à bien se tenir », *La Presse*, 20 avril 2005, p. A29.

En outre, la reconfiguration des rapports entre l'État et la société civile causée par la sortie complète de l'hétéronomie se comprend beaucoup plus facilement quand nous examinons les changements que connaissent les liens entre l'État et la religion.

Deuxièmement, la société étant devenue pluraliste, l'État se doit d'être l'arbitre de la coexistence des différentes identités qui se logent dans la société. Parmi celles-ci, on retrouve les identités religieuses. Troisièmement, en plus de garantir la coexistence des identités religieuses, la sphère politique assure leur existence en les reconnaissant. L'âge des identités ayant amené la politique de la reconnaissance, l'État joue un rôle majeur en procurant une reconnaissance publique aux différentes identités, dont celles religieuses. Par conséquent, l'action politique ne peut se couper de tout lien avec la religion.

Le quatrième point, et non le moindre, est celui de la nouvelle utilité politique de la religion. Ayant perdu sa teneur spirituelle et morale, le politique ne peut dorénavant plus assurer par lui-même la conduite de la société, c'est-à-dire qu'il n'est plus en mesure de fournir seul la vision de la destinée collective et les valeurs et les normes qui l'accompagnent. Comme il n'a pour vocation que la représentation de la société civile, il doit, pour légitimer ses décisions, y puiser des éléments d'ordre éthique et spirituel. La religion étant le discours sur les fins le plus répandu dans la société, c'est en partie à elle que revient la tâche de procurer des sources de légitimation à l'action étatique. Ce qui n'implique toutefois pas une possible disparition du caractère a-religieux des institutions publiques. Au contraire, les sociétés occidentales auraient définitivement une structuration du social et une légitimation du pouvoir selon l'autonomie. C'est simplement à une redéfinition du rôle politique et de la place de la religion en tant que composante de la société civile que Gauchet nous convie.

CONCLUSION

Le long travail que nous concluons ici avait pour principal objectif de voir en quoi l'étude de la religion permet à Gauchet de comprendre le politique. Politique est ici entendu au sens de tout ce qui concerne l'exercice du pouvoir dans une société humaine. Étant donné que tout corps collectif a une structure avec des règles, et que celles-ci doivent être imposées et maintenues grâce à un pouvoir, il en découle que le politique se retrouve dans toutes les sociétés humaines qui puissent exister.

La pensée gauchetienne, qui est essentiellement une philosophie politique, a donc pour but de comprendre les différentes formes qu'a prises le pouvoir au cours des millénaires de l'existence humaine. La *légitimation du pouvoir* et la *structuration de la société* qui l'accompagne sont deux éléments centraux dans cette pensée. Comment a-t-on légitimé le pouvoir exercé sur les membres d'une collectivité et comment les sociétés ont-elles été organisées en rapport avec la légitimation du pouvoir?

Gauchet aborde ces interrogations sous l'angle de la religion. C'est ici que surgit notre propre questionnement : pourquoi utiliser la religion pour comprendre le politique et son évolution à travers les âges? Et nous mettons l'accent sur cette dernière expression parce que la religion est autant utilisée pour comprendre le politique dans la première forme de société humaine connue, les sociétés primitives, que dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, qui sont laïques, démocratiques et libérales.

Avant d'avoir tenté de répondre à cette question, nous avons dû préciser au moins deux choses. Dans un premier temps, nous avons clarifié des concepts essentiels dans l'analyse de la pensée gauchetienne. Le terme *religion* est le concept qui a exigé le plus d'attention de notre part et d'effort pour fixer sa signification. L'usage que l'auteur en fait est effectivement ambigu et il porte par conséquent à confusion. Notre réflexion nous a conduit à donner, non pas un, mais deux sens à ce mot. Ce choix n'est pas arbitraire, puisque nous considérons que l'auteur lui-même emploie ces deux acceptions.

La *religion* est d'abord une organisation, donc un regroupement organisé d'individus avec des croyances et des pratiques religieuses communes. Ensuite, la *religion* est un mouvement d'idées. Les deux types de religion sont évidemment reliés. Ils s'influencent mutuellement. Les idées qui alimentent le mouvement sont souvent issues de l'organisation. Vu que ce mouvement évolue dans le dispositif et même l'inconscient collectifs, il n'est pas accessible aux consciences individuelles. Il peut néanmoins, si des circonstances contingentes s'y mêlent, finir par se matérialiser et devenir en quelque sorte visible. L'organisation peut être le siège de cette concrétisation de l'évolution des idées religieuses. Le christianisme est le meilleur exemple pour bien saisir cette distinction entre ce que nous nommons la *religion-organisation* et la *religion prise comme mouvement d'idées*. Donc, pour comprendre la place de la religion dans la pensée gauchetienne, nous avons tenu compte des deux significations du terme.

Dans un deuxième temps, nous avons précisé la démarche de l'auteur. Nous avons d'abord constaté que, comme mentionné plus haut, sa pensée est une philosophie politique et que l'étude de la religion qu'il fait s'inscrit dans une problématique de compréhension du politique à travers le temps. Ensuite, étant donné l'envergure de ce projet et le déluge de données nécessaires

à son analyse dans les détails, l'auteur adopte la démarche spéculative pour se donner une vue d'ensemble de ce qui l'intéresse, et ainsi, mieux comprendre son objet d'étude.

Ajoutons que nous établissons un lien entre les définitions données du mot *religion* et l'option du holisme méthodologique de l'auteur. En effet, l'histoire de la religion considérée comme mouvement d'idées n'est tenable que sous l'optique du holisme méthodologique. Si le mouvement d'idées évolue dans le dispositif social et non dans les esprits individuels, alors nous sommes en présence d'un phénomène sur lequel les individus n'ont pas d'emprise. Du moins pas une emprise consciente. Pensée spéculative, holisme méthodologique et religion comme mouvement d'idées apparaissent ainsi reliés.

Une fois ce travail sur la forme de la pensée gauchetienne exécuté, nous nous sommes attaqués au contenu de cette pensée. Nous avons tenté de faire ressortir tous les liens entre la religion, quelque soit sa forme, et le politique. Et cela, dans le but de montrer que le politique, chez Gauchet, ne se pense qu'en fonction de la religion. Pour ce faire, nous avons parcouru *l'histoire politique de la religion* qu'il entend faire. Rappelons qu'*histoire* est pris ici au sens large, parce qu'elle touche autant les sociétés du passé que celles du présent et même du futur pour ce qui est de l'Occident. En effet, l'auteur considère qu'il y a toujours eu de la religion dans les sociétés humaines et qu'il continuera à y en avoir. Il s'agissait donc pour nous d'examiner les rapports entre la religion et le politique qu'il perçoit dans cette histoire.

En suivant le travail de Gauchet, nous avons divisé son histoire politique de la religion en trois grandes étapes : l'*âge de l'hétéronomie*, l'*âge du compromis* et l'*âge de l'autonomie*. Mais avant d'énumérer et d'explicitier les différents liens entre le politique et la religion que nous avons

trouvés dans l'œuvre de l'auteur, rappelons que l'*hétéronomie* correspond à un monde humain dans lequel la légitimation du pouvoir et la structuration de la société repose sur un fondement extérieur à la volonté humaine, parce qu'étant soit d'un autre temps soit d'un autre monde. Pour simplifier les choses, l'autonomie correspond à la démocratie libérale où ce sont les hommes qui sont eux-mêmes au fondement du politique et de l'organisation sociale.

Dans l'*âge de l'hétéronomie*, nous retrouvons deux types de sociétés. Il y a d'abord les sociétés préétatiques. Nous sommes à ce moment en présence d'un type d'organisation sociale et de légitimation politique assez particulier, puisqu'il n'y a pas d'État. Cela signifie que le pouvoir est exercé par personne en particulier. Il est impersonnel. Les règles d'organisation de la communauté sont contenues et transmises dans le mythe qui raconte que tout ce qui existe, l'ordre naturel comme celui des hommes, a été fixé une fois pour toutes dans un temps des origines. C'est la forme d'hétéronomie la plus complète que l'humanité ait connue, car le pouvoir échappe totalement aux hommes. En outre, si le fondement de l'existence commune se trouve dans un autre temps, c'est qu'il est religieux. Par conséquent, pour comprendre le politique dans les sociétés préétatiques, il faut nécessairement prendre en considération la religion. Voilà un premier lien entre religion¹ et politique chez Gauchet.

Ensuite, surgissent vers 3000 av. J.-C. les sociétés étatiques. C'est l'apparition du pouvoir personnel. Dans ces sociétés, ce sont des hommes qui dirigent dorénavant l'ensemble du groupe. Ils doivent alors légitimer leur pouvoir. Pour ce faire, ils ont recours à un principe religieux : la

¹ Ajoutons qu'il s'agit ici de la religion-organisation et de la religion comme mouvement d'idées. La religion première est un mouvement d'idées notamment parce qu'elle englobe toutes les sociétés préétatiques, peu importe la distance temporelle ou physique qui les sépare. Autrement dit, les multiples religions-organisations des sociétés préétatiques ont la même forme, donc dépendent d'un même ensemble d'idées.

divinité. S'ils ont le droit de commander, c'est qu'ils sont des dieux ou qu'ils sont en contact avec ces derniers. La religion-organisation d'une société étatique hétéronome vient justifier le pouvoir en place dans cette société². De plus, ce lien avec le divin entraîne la hiérarchie sociale qui structure la société. Chacun a un rôle déterminé d'après sa place vis-à-vis la divinité. Conséquemment, pour comprendre le politique dans les sociétés étatiques prémodernes, il est nécessaire de tenir compte de la religion. Nous avons donc ici un deuxième lien entre politique et religion chez Gauchet.

Si, avec l'État, le fondement du pouvoir est accessible, c'est qu'il est maintenant d'un autre monde, et non plus d'un autre temps. La naissance de l'État est alors concomitante de celle de la religion de la transcendance, un mouvement d'idées qui pose la dualité ontologique. Ce dualisme ontologique sera conduit, de par sa structure, à aller au bout de lui-même, c'est-à-dire à se matérialiser sous la forme d'une conscience explicite de la différence qu'il y a entre les choses humaines et celles extérieures à l'humanité. C'est le début de ce que Gauchet nomme la *sortie de la religion*. Sur le plan social et politique, cela signifie la *sortie de l'hétéronomie*.

Cette sortie de l'hétéronomie n'aurait pas été possible si ce n'avait été d'une série d'événements historiques qui ont donné une impulsion au mouvement d'idées qu'est la religion de la transcendance. La venue dans l'Histoire de Jésus de Nazareth est l'événement qui a agi le plus comme catalyseur de la sortie de l'hétéronomie. Jésus de Nazareth qui devient Jésus-Christ est à la base de la religion chrétienne. Celle-ci, sous sa forme d'organisation, a dynamisé la

² Pensons à la religion de l'Égypte ancienne mise au service du pharaon ou encore à l'Église qui sacrait les empereurs durant le Moyen Âge.

religion de la transcendance avec principalement son idée d'Incarnation. Cette dernière, reléguée par des contingences historiques, porte la dualité ontologique à sa limite.

C'est la Modernité, constituée de révolutions de toutes sortes qui concrétisent la différence entre l'humain et le divin, qui marque la fin de l'hétéronomie complète en Europe occidentale. Il y a d'abord la Réforme, une révolution intellectuelle et religieuse, qui matérialise la fin de l'idée d'une médiation herméneutico-spirituelle obligée entre Dieu et les hommes. En outre, elle engendre une religion-organisation : le protestantisme. Ensuite, il y a l'apparition de l'État absolu qui correspond à la révolution politique moderne. Le pouvoir terrestre, dans l'Europe occidentale, cesse de recevoir sa légitimité de la religion-organisation qu'est l'Église catholique. Même si le pouvoir demeure d'essence religieuse (le droit divin), sa légitimation commence en fait à provenir du consentement des gouvernés. Le pouvoir absolu est, pour ainsi dire, condamné à devenir démocratique.

En regardant les causes de la révolution politique moderne, nous constatons qu'elles ont toutes un lien avec la religion. Premièrement, le christianisme comme mouvement d'idées a préparé le terrain à une dissociation entre le pouvoir sur les âmes et celui sur les corps. Cela entre autres en amenant la sphère humaine à se refermer sur elle-même vers l'an mil. Deuxièmement, la papauté, c'est-à-dire la religion chrétienne comme organisation, force, avec ses ambitions de conquête, les royaumes européens du Bas Moyen Âge à se forger une forme de légitimité autre que celle procurée par Rome. Cette recherche, par ces royaumes, d'une légitimité qui leur serait propre constitue les racines de la révolution politique moderne. Troisième cause : les conflits entre catholiques et protestants qui ont ravagé l'Europe. Cette grave perturbation des sociétés européennes a obligé les États modernes naissant à se subordonner les religions-organisations. Ce

sont ces guerres de religions qui ont mis la dernière touche à l'édification du pouvoir absolu. Donc, la compréhension de la révolution politique moderne qui symbolise la fin de la légitimation du pouvoir selon l'hétéronomie ne peut se faire qu'en tenant compte de la religion, peu importe son visage. C'est le troisième lien entre politique et religion dans la pensée gauchetienne.

La période qui sépare l'âge de l'hétéronomie de celui de l'autonomie en est une de *compromis*. Il y a compromis pour deux grandes raisons. Dans un premier temps, même si la légitimation du pouvoir commence à devenir autonome avec l'État absolu, il faut attendre la Révolution française pour qu'un véritable pouvoir émanant du peuple prenne forme en Europe. Une légitimation du pouvoir selon l'autonomie ne s'installe pas comme ça du jour au lendemain.

Dans un deuxième temps, il y a compromis parce que la structuration de la société a conservé, en Occident, un aspect d'hétéronomie jusqu'au début des *seventies*. Si la situation de la France a été exemplaire en ce qui regarde le passage abrupte à la légitimation du pouvoir selon l'autonomie, elle l'est tout autant en ce qui concerne la perdurance de la religion comme mouvement d'idées. Nous pourrions, pour être plus précis, parler d'un mouvement d'*idée*, puisqu'une seule idée, mais combien influente, continue de hanter la société. Il s'agit de la notion d'*unité collective* ou d'*Un collectif* comme le dit l'auteur.

Depuis le début de l'humanité, les sociétés humaines ont toujours été structurées de façon à préserver une forte unité collective, de même qu'une grande homogénéité sociale. C'est dans l'âge de l'hétéronomie qu'on retrouve justement les sociétés où les liens entre individus sont les plus étroits. La religion-organisation a par ailleurs été l'élément qui a le plus contribué au

maintien de cette unité collective. Des croyances et des pratiques religieuses partagées, de même que des autorités religieuses et des lieux de rassemblement communs forment un intense sentiment d'appartenance au groupe et créent une uniformisation des visions de la vie bonne.

Les sociétés européennes du XIX^e siècle, qui voient leur unité se fragiliser, s'inquiètent de ce phénomène. C'est pourquoi l'idée d'unité collective finit par engendrer l'idéologie qui tente de retrouver ou d'instaurer une telle unité. En France, l'idéologie finit par prendre la forme de la religion séculière, c'est-à-dire d'un discours qui, comme la religion, cherche à rassembler les individus grâce à un idéal, mais sans faire intervenir des croyances religieuses. C'est l'idéal républicain qui naît alors avec comme éléments centraux l'attachement à la République et la laïcité républicaine. Comme l'Église demeure menaçante vu l'emprise morale qu'elle conserve sur la majorité des citoyens, l'État français est amené à afficher sa supériorité morale et spirituelle sur l'instance religieuse. Il a aussi pour but de fortement unir les Français afin d'avoir une société tissée serrée. Ainsi, pour expliquer l'avènement de l'idéal républicain en France, il faut avoir recours à la religion. C'est le quatrième lien entre religion et politique chez Gauchet.

Au début des années 1970, la société en France et un peu partout en Occident change. L'unité collective semble garantie par les mécanismes institutionnels et délibératifs de l'État. Cela implique que la religion comme mouvement qui véhiculait l'idée d'unité collective s'évanouit. Les religions-organisations perdent leur forte influence morale et cessent par le fait même de pouvoir imposer leurs vues à l'ensemble de la société. C'est alors l'entrée dans l'*âge de l'autonomie*, puisque la structuration de la société cesse de s'opérer selon les voies de l'hétéronomie.

À ce moment, la société devient plurielle et diversifiée. Chacun est invité à se définir lui-même sans devoir subir l'influence d'un quelconque collectif. C'est le début de l'*âge des identités*. L'une des identités possibles est l'identité religieuse. Les gens qui appartiennent à une religion-organisation sont portés à afficher publiquement leur appartenance à cette religion. Et comme les sociétés occidentales commencent à devenir de plus en plus diversifiées sur le plan religieux, l'État est alors amené à jouer le rôle d'arbitre de la coexistence des différentes identités dont celles religieuses. Nous sommes donc ici en présence du cinquième lien que fait Gauchet entre la religion et le politique.

Il faut ajouter que l'âge des identités entraîne le surgissement d'une *politique de la reconnaissance*. Les identités religieuses, qui sont reliées aux religions-organisations, ont besoin d'une reconnaissance publique pour exister. Comme c'est l'État qui la leur fournit, nous voyons encore une fois que la religion demeure rattachée au politique. C'est le sixième lien entre religion et politique dans la pensée de Gauchet.

Enfin, dans les pays occidentaux, principalement la France, l'État perd de sa teneur spirituelle et morale à partir de 1970 environ. Il ne peut plus être le conducteur de la société. Il doit plutôt représenter cette dernière. Les sources de justification morale de son action doivent donc émaner de la société civile. Comme les religions-organisations constituent les réservoirs de sens et de valeurs les plus répandus dans la société, elles sont appelées à procurer des sources de légitimation morale à l'action des dirigeants de l'État. La religion-organisation a donc un nouveau rôle politique à jouer. Ce n'est pas de fonder le politique puisque le régime démocratique l'a emporté, mais c'est de participer à l'élaboration de la vision de la destinée collective et de fournir une légitimité morale à l'action politique. Donc, même dans le monde de

l'autonomie, la religion continue de jouer un rôle politique. Voilà le septième lien entre religion et politique dans l'œuvre de Gauchet.

Nous venons de résumer les sept liens entre le politique et la religion, quelque soit l'aspect de celle-ci, que nous retrouvons dans la pensée de Gauchet. Ces rapports entre religion et politique constituent la preuve que le politique ne peut se penser, chez cet auteur, sans prendre en considération la religion. Nous considérons donc que notre hypothèse de départ est confirmée.

Gauchet considère que la religion, sous sa forme d'organisation, restera présente en Occident, et ce, même si les sociétés occidentales sont pour de bon sorties de l'hétéronomie. En plus de demeurer présentes, elles joueront un rôle politique en fournissant des valeurs pour légitimer l'action des dirigeants de l'État.

Sur ce point, nous sommes en parfait accord avec l'auteur. Nous croyons en effet qu'il y aura toujours, en plus du religieux, des religions. En outre, comme la morale semble indissociable de la religion, et que les citoyens d'une démocratie sont appelés à fournir des justifications de type moral à l'action des gouvernants, il s'ensuit que les religions participeront indirectement à la légitimation des décisions politiques.

Ce qui nous apparaît toutefois problématique sur ce point, ce sont les modalités d'emploi des propositions émanant des religions qui serviraient à la légitimation morale des décisions

politiques. Un point attire entre autres notre attention : la possibilité de traduire une proposition religieuse dans un langage non religieux³.

Gauchet nous dit que les propositions à contenu religieux doivent être traduites pour être admises dans une discussion ayant des implications politiques. Plus précisément, cela signifie qu'une proposition partagée par les membres d'une religion doit être débarrassée de son contenu religieux pour qu'il ne reste à la fin que le contenu moral. Cela rendrait accessible la proposition traduite aux citoyens qui ne donnent pas de crédit au contenu religieux de la proposition d'origine. En fait, cela permettrait de satisfaire tout le monde. L'État n'écouterait que des propositions morales et non religieuses, mais qui auraient été à la base religieuses. Les individus revendiquant le droit de faire valoir leurs croyances religieuses dans l'espace public et la majorité défendant un État laïc seraient ainsi satisfaits.

Bien que cela soit très intéressant, l'auteur ne dit à aucun endroit comment cela serait possible. Il ne propose aucune marche à suivre pour traduire des propositions issues d'une religion en propositions strictement morales. Il ne donne non plus aucun exemple d'une telle traduction. S'il ne s'avance pas plus sur ce sujet, c'est qu'il n'en a, d'après nous, aucune idée. Et pour cause. Comment en effet passer d'une proposition à une autre sans complications?

Prenons par exemple une proposition P_I sur le caractère sacré de la vie humaine qui est émise par les membres d'une religion R_I dans un débat social portant sur le droit au suicide assisté: « Aucun être humain n'a de pouvoir sur la vie humaine parce que celle-ci est donnée et reprise par Dieu seul. » Les membres de R_I veulent donc, en défendant P_I , que les élus ne

³ Voir à ce propos : sous-section 4.4.3.

modifient pas la loi interdisant le geste dont il question. Dans la perspective de Gauchet, ils doivent traduire P_1 en P_2 pour faire entendre leur voix. La proposition traduite pourrait se lire ainsi : « La vie humaine exige d'être traitée avec respect vu sa dignité. » Cette proposition conserve le contenu moral de P_1 , mais pas sa connotation religieuse.

Cet exemple nous fait prendre conscience d'au moins trois choses. Premièrement, la traduction dont parle Gauchet ne va pas nécessairement de soi, puisque le passage de P_1 à P_2 aurait pu être différent. Nous aurions pu avoir P_3 : « La vie humaine doit être défendue à tout prix vu son infinie valeur. » Donc, il n'y a pas toujours – et peut-être jamais – une traduction qui puisse s'imposer d'elle-même.

Deuxièmement, il y a la question du choix des traducteurs. Qui, en effet, traduit ou choisit légitimement la traduction qui peut être utilisée dans la discussion portant sur le bien de toute la société? Dans notre exemple, est-ce uniquement les membres de R_1 qui doivent décider de la bonne traduction? Ou est-ce les élus? Ou encore un comité d'experts provenant de différents horizons?

Troisièmement, sommes-nous véritablement en présence d'un rôle de la religion dans la prise de décision politique? La traduction dont parle Gauchet ne peut que transformer les propositions à connotation religieuse. Une telle proposition, si on lui ôte son contenu religieux, n'a plus la même nature. Cela revient à dire que l'État ne tient pas compte de la raison première, c'est-à-dire la croyance religieuse, qui pousse des membres d'une religion à faire entendre leur point de vue dans un débat de société. Il va sans dire que cela peut causer beaucoup de frustration chez ces derniers.

S'il en est vraiment ainsi, nous croyons que le principal objectif de la traduction des propositions à contenu religieux dans un langage non religieux, qui est l'intégration des fervents croyants à la vie citoyenne d'un pays laïc et démocratique, ne peut être atteint aussi facilement que Gauchet semble le penser.

Vu que notre recherche doit se terminer ici, nous devons pour le moment mettre de côté notre questionnement sur la traduction proposée par l'auteur. Cela est loin de signifier qu'il ne peut ni ne doit être poursuivi. En outre, nous avons choisi le problème de la traduction pour relancer cette recherche, mais d'autres, comme celui de la non-participation des autorités religieuses aux discussions portant sur le bien commun, aurait mérité d'être développés davantage. Nous nous proposons donc d'approfondir notre réflexion sur ces sujets dans des recherches ultérieures. Et ce, parce que nous sommes convaincu de la nécessité de penser la place de la religion dans une société démocratique et laïque.

Nous espérons que les recherches qui portent sur ce thème pourront éclairer l'action des dirigeants comme celle des citoyens. Nous souhaitons enfin que la lecture de Marcel Gauchet que nous avons proposée dans ce mémoire pourra également y contribuer.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE GAUCHET

volumes

FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. *Le religieux après la religion*, Coll. « Nouveau collège de philosophie », Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2004, 144 p.

GAUCHET, Marcel. *La condition historique. Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Coll. « Les essais Stock », [s.l.], Éditions Stock, 2003, 354 p.

GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, 332 p.

GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Coll. « Folio/essais », no 394, Paris, Gallimard, 1998, 175 p.

GAUCHET, Marcel. *La révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, Coll. « Bibliothèque des Histoires », Paris, Gallimard, 1995, 288 p.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985, 306 p.

GAUCHET, Marcel. *The Disenchantment of the World*, Coll. "New French Thought", Foreword by C. Taylor, translated by O. Burge. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997, 228 p.

articles et contributions à des collectifs

COLIN, Pierre et Olivier MONGIN, éd. *Un monde désenchanté? Débat avec Marcel Gauchet sur Le désenchantement du monde*, Coll. « Thèses Cerf », Paris, Éditions du Cerf, 1988, 104 p.

GAUCHET, Marcel. « Croyances religieuses, croyances politiques » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 91-108.

GAUCHET, Marcel. « Les *Lettres sur l'Histoire de France* d'Augustin Thierry » dans NORA, Pierre, dir. *Les Lieux de mémoire*, Coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », vol. II, tome II, Paris, Gallimard, 1986, p. 247-316.

GAUCHET, Marcel. « Neutralité, pluralisme, identités : les religions dans l'espace public démocratique » dans FERENCZI, Thomas, dir. *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Coll. « Interventions », Bruxelles, Éditions complexe, 2003, p. 53-60.

GAUCHET, Marcel. « Politique et société : la leçon des sauvages », *Textures*, no 10-11, 1975, p. 57-86.

GAUCHET, Marcel. « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » dans *La démocratie contre elle-même*, Coll. « Tel », no 317, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385.

GAUCHET, Marcel. « Religion, éthique et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, no 133(4), 2001, p. 455-464.

ÉTUDES SUR GAUCHET

volumes

PADIS, Marc-Olivier. *Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie*, Coll. « Le bien commun », Paris, Michalon, 1996, 115 p.

articles et contributions à des collectifs

TAYLOR, Charles. Foreword by in M. GAUCHET. *The Disenchantment of the World*, Coll. « New French Thought », translated by O. Burge. Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1997, p. ix-xv.

TSCHANNEN, Olivier. « Individualisme, modèles d'identification religieuse et démocratie », *Revue de théologie et de philosophie*, no 133(4), 2001, p. 465-474.

AUTRES

AMANN, Émile et al. *Dictionnaire de théologie catholique*, tome II, 2^e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1932.

FERENCZI, Thomas, dir. *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Coll. « Interventions », Bruxelles, Éditions complexe, 2003, 320 p.

FERRY, Jean-Marc. *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Coll. « Philosophie et société », Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2002, 114 p.

LENOIR, Frédéric. *Les métamorphoses de Dieu. La nouvelle spiritualité occidentale*, Paris, Plon, 2003, 403 p.

Le Petit Larousse illustré 1992, Paris, Éditions Larousse, 1991, 1720 p.

NORA, Pierre, dir. *Les Lieux de mémoire*, Coll. « Bibliothèque illustrée des histoires », vol. II, tome II, Paris, Gallimard, 1986, 610 p.

SNYDER, Patrick. « L'ère moderne n'a qu'à bien se tenir », *La Presse*, 20 avril 2005, p. A29.

TAYLOR, Charles. *La diversité de l'expérience religieuse aujourd'hui. William James revisité*, Coll. « L'essentiel », trad. de l'anglais par J.-A. Billard, [s.l.], Éditions Bellarmin, 2003, 110 p.

TENZER, Nicolas. *La politique*, Coll. « Que sais-je? », no 2538, Paris, Presses universitaires de France, 1991, 126 p.